STUDI FILOSOFICI

DIRETTI DA GIOVANNI GENTILE

NUOVA SERIE

VOLUME QUARTO

FELICE BATTAGLIA

MARSILIO DA PADOVA

E LA FILOSOFIA POLITICA DEL MEDIO EVO

ALMA COLLEGE
320.15
LIBRARY
M 359
Alma, California

FIRENZE
FELICE LE MONNIER
EDITORE
—
1928

18598

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

1467-27. — Firenze, Tipografia E. Ariani, Via San Gallo, 33.

Capitolo I.

MARSILIO DA PADOVA E IL PENSIERO POLITICO MEDIEVALE.

Vincenzo Cuoco, dirigendo nei primi anni del secolo XIX, durante il dominio napoleonico, un periodico milanese, il *Giornale italiano*, a cui ora ritornano gli studiosi per investigarvi la formazione di quella coscienza politica, che esploderà nei moti del '21, del '31, del '48, Vincenzo Cuoco pubblicava un articolo breve e concettoso [1]), contenente, come nota il Croce, « una sintesi vigorosa della storia degli studii politici in Italia dal medio evo sino alla fine del secolo XVIII, sbozzata occasionalmente e con pochi tocchi da un uomo che padroneggiava la vasta materia ». E in esso rivendicava all' Italia nelle scienze politiche e sociali un primato, che nessuno le vorrà negare, una volta esaminati i titoli e le opere che essa ha in questo campo prodotte.

Oggi, dopo più di un secolo, quell'articolo cuochiano si legge ancora con interesse e con frutto; ma suggerisce una osservazione. Il genio italiano ha spaziato alto nelle scienze politiche, e da Dante a Machiavelli, da Vico a

1) *Giorn. it.*, 1804, n. 154, 24 dicembre, pp. 625-26, *Varietà*, già ristampato due volte, una da M. Romano, *Ricerche su Vincenzo Cuoco*, Isernia, 1904, p. 230 e sgg., e un'altra da B. Croce, *Un articolo dimenticato di Vincenzo Cuoco sugli scrittori politici italiani*, in *Critica*, a. II (1904), p. 337 e sgg., è stato ora alfine raccolto in V. Cuoco, *Scritti vari*, a cura di N. Cortese e di F. Nicolini, Bari, 1924, vol. I, p. 125 e sgg.

Pagano è una ininterrotta catena di profonde speculazioni, volte a chiarire le tendenze psicologiche dei popoli, i fenomeni che nelle società umane si svolgono: ma gli italiani hanno mai avuto ed hanno coscienza di ciò che essi in questo campo hanno fatto? Io direi di no. Lo stesso Cuoco nel gettare il suo rapido sguardo sulla vasta storia della cultura politica italiana, rilevando e sbozzando uomini e sistemi, ha dimenticato, se non addirittura ignorato, un pensatore, la cui singolarissima figura oggi s' impone all'ammirazione di tutti, Marsilio da Padova. Egli, che ha fatto più che ogni altro conoscere agli italiani il pensiero di Vico, che ha sì profondamente intuito il nucleo delle opere di Machiavelli, non ha mai un accenno per Marsilio. Nè in questa deficienza è solo: scrittori, a lui assai posteriori e quindi di lui ben più muniti delle armi della critica e dell'erudizione storica, si mostrano del tutto ignari del formidabile autore del *Defensor pacis*. Così il Ferrari nel suo *Corso sugli scrittori politici italiani* [1]) ed il Cavalli nel suo lavoro sovra *La scienza politica in Italia* [2]) iniziano le loro trattazioni sistematiche senza far cenno del Padovano; ed altri ancora, e sono tanto numerosi che non è il caso di far nomi, cercano di lumeggiare la figura dell'Alighieri senza porla in relazione con quella del nostro, tanto diverso dal divino poeta e pur così vicino a lui per vivo senso di realismo [3]) e per intima visione de' fenomeni politici.

In questo campo, come purtroppo in molti altri, la conoscenza delle cose italiane ci è pervenuta attraverso

[1]) Milano, 1862.

[2]) *Memorie dell'Istituto veneto*, 1862, vol. XI e sg.

[3]) Non sembri esagerato questo parlare d' un realismo dantesco, ma il pensiero del Poeta si deve riguardare da un punto di vista ben diverso da quello tradizionale, come faremo noi in fine a questo lavoro, seguendo le orme di A. Solmi, *Il pensiero politico di Dante*, Firenze, 1922.

gli stranieri, e sono stati precisamente francesi, tedeschi, inglesi e più tardi americani che ci hanno rivelato l'importanza di uno scrittore, che noi ignoravamo, ma che non ignorarono coloro che nel secolo XVII e XVIII si possono a buon diritto chiamare i padri della moderna critica filologica e storica, il Muratori e il Tiraboschi [1]).

Ora gli scritti intorno a Marsilio sono un grande numero, in cui lo studioso quasi si perde; e tutti convengono in un'ammirazione verso il trecentesco dottore, che a volte può parere esagerata, poichè in esso si vuol rinvenire quel che nell'età di Dante e di Petrarca non poteva mai essere, neppure nella più onniveggente fantasia: errore consueto di ottica, da cui non ci si guarda mai abbastanza. Ma se il nostro non ha potuto prevedere tutto quel che gli si fa prevedere, certo egli si può ben considerare il padre della moderna politica, e ciò non in una mirabile costruzione sistematica campata unicamente nel pensiero, bensì in un'armonica compenetrazione, e quindi un superamento, della realtà storica che i tempi gli offrivano. L'opera sua occorre, pertanto, riguardarla non in astratto, ma in funzione dell'epoca che la vide nascere, poichè l'uomo giammai prescinde dalla concreta esperienza storica, e questa si riflette nella dottrina politica come in ogni attività intellettuale. Perciò, pur accettando nella sostanza come vere le affermazioni entusiastiche degli scrittori che in Marsilio scorgono l'avvenire, del Pastor [2]) che, ripetendo un giudizio del Le Blanc [3]) su Hus, in esso vede, con maggior diritto che il riformatore boemo, il

1) Un altro grande storico e giurista che ebbe nozione delle dottrine marsiliane fu P. Giannone. Vedi di lui *Il Triregno*, pubblicato con prefazione di A. Pierantoni, Roma, 1895, vol. II, p. 303; *Storia civile del regno di Napoli*, Milano, 1846, vol. IV, p. 58.

2) L. von Pastor, *Storia dei papi dalla fine del medio evo*, trad. A. Mercati, 1910, vol. I, p. 78.

3) L. Le Blanc, *Histoire de la révolution française*, Paris, 1847, vol. I, p. 19.

genio generatore della Rivoluzione; del Laurent [1]) e dello Hollweck [2]) che lo proclamano l'antecessore di Lutero più lungimirante e serio; dell'Atger [3]) che lo rivendica quale creatore di quel radicalismo politico, che conta Altusio e Rousseau tra i suoi più illustri rappresentanti; dell'Emerton [4]) che non esita a dirlo l'araldo di un nuovo mondo, il profeta di un nuovo ordine sociale, quale colui che ha dettato il *Defensor pacis*, il più rimarchevole prodotto letterario del medio evo; del Previté-Orton [5]) che lo riguarda come il promulgatore di quelle teorie, che solo con la Rivoluzione francese hanno ricevuto un generale consentimento; noi ci sforzeremo di studiarlo sopra tutto in rapporto al suo tempo, mirando a determinare e a dimostrare quello squisito realismo che gli permise di vedere nelle varie complesse formazioni politiche del secolo XIV, in cui certo erano i veri primi germi dell'avvenire: non dunque sforzo intuitivo di un futuro ancora non nato e da venire, ma critica comprensione di un presente in cui già vibra, s'organizza e s'anima ciò che sarà la possibilità di domani [6]).

1) F. Laurent, *L'Église et l'État*, 1ère partie: *le Moyen-Age*, Bruxelles, 1858, p. 132.

2) J. Hollweck, *Der apostolische Stuhl und Rom*, Mainz, 1895, p. 24.

3) F. Atger, *Essay sur l'histoire des doctrines du contrat social*, Paris, 1906, p. 71.

4) E. Emerton, *The Defensor pacis of Marsiglio of Padua*, Cambridge, 1920, p. 1.

5) C. W. Previté-Orton, *Marsiglio of Padua. Doctrines*, in *The English historical Review*, vol. XXXVIII, n. 149, January 1923: vedi lo stesso pensiero espresso dalla grande autorità di O. Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Berlin, 1881, vol. III, p. 513.

6) L'unico che discusse la modernità di Marsilio fu un grande storico italiano P. Villari, il quale forse per soverchio desiderio di porre in miglior luce il suo autore preferito, lo scrittore del *Principe*, gravò troppo la mano sul Padovano. Il Villari, *Niccolò Machiavelli e i suoi tempi*, Milano, 1895, vol II, p. 244, scrive: « In sostanza, sebbene Marsilio sia stato a giusta ragione chiamato profeta dell'avvenire, egli resta ancora legato al medio evo ed alla Scolastica. Non solo la lotta, a cui piglia parte e per la quale scrive, è ancora medievale, ma il suo metodo è sempre un idealismo astratto, arido e metafisico; le cognizioni che esso ha della storia non sono mai superiori, spesso anzi inferiori a quelle

Egli non solo intende più che non altri le formazioni sociali del Trecento, ma da tutta la precedente speculazione filosofica e giuspubblicista trae il succo più vitale per elaborarne un sistema che è certo il più poderoso, ma anche il più aderente al vero, del medio evo; la trascende in conclusioni interamente nuove, che essa del tutto ignorava, dato il legame che la vincola a presupposti intellettualistici e statici, che le inibivano ogni vero progresso [1]). È questo il realismo politico che collega Marsilio ad Altusio e a Rousseau da una parte, dall'altra a Machiavelli e a Vico: poichè da un lato rivendica egli il popolo come contenenza umana e viva delle strutture giuridiche e sociali, dall'altro rivendica e umanizza lo Stato. Umanizzazione che in un certo senso è anche divinizzazione, giacchè in esso Stato si spiegano tutte le nostre facoltà etiche, s'assommano tutti i nostri spiriti volitivi, e insieme si potenziano in una libertà superiore,

del suo tempo. A lui manca affatto il senso storico, il concetto dello svolgimento naturale delle istituzioni, che nel suo libro sembrano messe fuori dello spazio e del tempo. La fonte principale della sua sapienza è sempre Aristotele, che egli si sforza di mettere in armonia con le Sacre Carte, nel che sta di certo il principalissimo carattere della Scolastica. Le repubbliche italiane, già divenute piccoli Stati indipendenti, e la cultura cui esse dettero origine, ebbero una gran parte nella formazione delle idee e della mente di Marsilio; ma queste idee si manifestano in lui come sentimento o presentimento, visione, se vuolsi, profetica dell'avvenire, non come risultato d' un nuovo metodo scientifico, e molto meno poi d' un esame positivo dei fatti. La sua è una Monarchia buona, necessaria in tutti i tempi, in tutti i luoghi; è, quasi direi, il trionfo astratto del diritto e della giustizia universale. Sebbene essa trovi la sua propria base nella coscienza popolare, nel che è di certo un pensiero originale dell'autore, pur tuttavia il popolo ed il monarca di Marsilio sono ancora due astrazioni ». E con il Villari concorda sostanzialmente F. Tocco, *L'eresia nel Medio Evo*, Firenze, 1884, p. 62 n. Il nostro lavoro costituirà l'adeguata risposta alle suddette osservazioni.

1) Questo duplice elemento sempre presente nell'opera di Marsilio, per cui egli è tra i politici dell'evo medio il più aderente alla realtà delle cose, ma nello stesso tempo quello che più la trascende in una visione dell'avvenire che certo può dirsi profetica, è stato ben messo in rilievo dai più recenti studiosi. Così, per esempio, E. Barker, *Mediaeval poli-*

che nel singolo non può essere, perchè di necessità limitata da altre libertà coesistenti.

Ma queste affermazioni marsiliane, che sono poi indeclinabili conquiste della scienza politica, che tutta la speculazione posteriore del Rinascimento, della Riforma, della Rivoluzione francese elaborerà, non si possono, ripeto, comprendere, se non in relazione col secolo XIV, e con tutta l'antecedente dottrina medievale di cui sono l'ultimo portato e la negazione insieme. Occorre perciò vedere prima quanto al sistema del Padovano abbia contribuito la filosofia anteriore, per riserbarci lungo il nostro lavoro di metterne in luce le attinenze molteplici con la realtà politica del tempo.

L'assoluta delimitazione tra il regno celeste e il terreno, tra l'autorità ecclesiastica e l'autorità secolare, che il divin fondatore della Chiesa cristiana pose a fondamento delle sue dottrine, fu rispettata dai seguaci della nuova

tical thought, in *The social and political ideas of some great mediaeval thinkers : a series of lectures...*, edited by F. J. C. Hearnshaw, London, 1923, p. 31. « In some respects he is prophetic-profethic of the Reformation, and even of Rousseau ; but on the whole he expounds his own age. It was the age of the death of a conception of human society (which had lasted during the thousand years since the Emperor Constantine) as primarily religious in its motive and interest, and essentially universal in its scope : it was the age of the birth of a lay State limited in its range to the nation.... ». Così sostanzialmente C. Benoist, *Le Machiavélisme*, 1ère partie, *Avant Machiavel*, Paris, 1907, p. 335 e sg. « Le plus près de Machiavel, l'homme à qui il aurait pu devoir davantage, celui auquel il se peut qu'il doive quelque chose, c'est Marsile de Padoue, avec son *Defensor pacis*. Celui-ci est le moins « abstracteur de quintessence », le plus politique de tous ; il est de tous le moins enfoncé dans les idées et dans les formes du moyen âge, le plus dégagé, le plus libre, on est tenté de dire le plus moderne,... Marsile de Padoue est le moins métaphysicien, le moins raisonneur, et — en donnant au mot le sens que Guichardin et Bernardo del Nero lui donnaient, — le moins « philosophe » de ceux qui alors écrivaient sur la politique. Il est celui qui fait à l'observation la plus large ou la moins petite part : il a le mérite, rare en son temps, s'il doit dévenir commun en son pays, de lui faire sa part ; et c'est assez.... ».

fede, ne' primi secoli dell'Impero, onde pur fra le torture sofferte e gli strazî patiti, affisandosi nella libertà e nella pace del cielo, a nessun d'essi venne in pensiero di negare la sovranità e il tributo a Cesare per darli a Dio e ai suoi vicarî mondani [1]). Nè questa posizione mutò subito con il trionfo della religione cristiana, riconosciuta come religione di Stato e persona giuridica: la Chiesa è accanto allo Stato, all'Impero per operare con esso nella sfera della giustizia e della pietà, ma accanto allo Stato in un vincolo di sottomissione giuridica ne' riguardi politici, se pur cinta di un'aureola di mistica superiorità come quella che anticipa e prepara l'ultima esaltazione. Ed Ambrogio allora riconosceva la dipendenza della Chiesa dallo Stato e questo poneva unico detentore della sovranità terrena, dell'unica sovranità che, infine, posta dagli uomini può esservi. « Se l'imperatore domanda il tributo », scriveva, « noi non rifiutiamoglielo; i campi della Chiesa paghino tributo. Se l'imperatore desidera i nostri campi, egli ha il potere di prenderli, nessuno di noi resisterà » [2]). « La Chiesa », diceva sant'Agostino, il cui pensiero politico avremo fra breve ad esaminare, « composta dei cittadini della Gerusalemme celeste deve servir sotto i re della terra. Poichè la dottrina apostolica dice: che ogni anima sia sottomessa alle potestà. E il Signore lui stesso non ha disdegnato di pagare il tributo » [3]). Così nella dottrina dei primi secoli la Chiesa che nega, finchè perseguitata, di prestare divini onori agli imperatori, riconosciuta

[1]) Vedi a proposito H. C. Lea, *Studies in church history*, Philadelphia, 1883, p. 13 sgg.

[2]) Sant'Ambrogio, *Epist. de basilicis tradendis*, 38, t. II (ed. Bénéd.), p. 872.

[3]) Sant'Agostino, *Da catech. rudib.*, c. XXI. Ambedue i brani di sant'Ambrogio e di sant'Agostino sono citati da P. Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, troisième édition, Paris, 1887, vol. I, p. 315 e sg.

Chiesa di Stato, convertiti sovrani e magnati, non rifiuta sottomissione alla giurisdizione pubblica, anzi compenetrata di quello spirito di rinuncia e d'umiltà che è nella legge di Cristo, vuol porsi in una condizione d' inferiorità, abbassarsi, perchè sa che solo nel respingere il mondo e le sue caduche glorie s'acquista il cielo e l'eternità [1]).

Ma, allorquando il potente organismo di Roma imperiale cadde come uno scenario vecchio, per dirla col Poeta, dinanzi alla giovane forza dei barbari, la Chiesa di Roma, stringendo sotto la sua protezione i vinti ed affratellandoli con i vincitori superbi in nome d'una superiore idealità, ebbe una coscienza più grande di sè stessa, e cercò d'utilizzare ai suoi fini una forza politica che altrimenti si sarebbe dispersa. In quest'affermazione terrena della Chiesa alcuni hanno visto una secolare usurpazione, che perpetuatasi per secoli condurrà a lotte cruente che saranno la negazione d'ogni religiosità. Ma invero non è così : distrutto il maggiore organismo politico dell'evo antico, il mondo sarebbe caduto in un più grave stato di barbarie, si sarebbe completamente rinselvito, per usare una parola cara a Vico e a Foscolo, se non vi fosse stata la Chiesa a mantenere il vincolo sociale per superiori finalità. Ciò è stato riconosciuto dai più imparziali scrittori, e sopra tutti da Cuoco, che ha ben dimostrato quale possente strumento di civiltà la Chiesa fu nei secoli di mezzo, nel generale decadimento de' pubblici poteri. In tempi bellicosi, osserva Cuoco, quel po' di virtù che rimaneva era negli ecclesiastici : « essi predicavano l'umanità e la libertà » e noi « dobbiamo ad un pontefice quello che non ha potuto ottener la filosofia : la dichiarazione solenne che la schiavitù fosse contraria alla religione ». In tempi fieri

[1]) Per avere un' idea dello sviluppo storico dei rapporti tra Stato e Chiesa, vedi A. Franck, *Des rapports de la religion et de l'état*, deuxième édition, Paris 1886, p. 60 e sgg.

essi introdussero le feste a giorni fissi onde le classi servili trovassero alfine riposo, nonchè le tregue di Dio, affinchè per un poco si desistesse dal frequente combattere. E venendo al campo giuridico la stessa presunta usurpazione chiesastica ha la sua ragione concreta. « Chastellux », scrive Cuoco, « osserva con molto acume una cagione che ne' secoli barbari dovette potentemente influire sulla giurisdizione ecclesiastica ed accrescerla. Nell'ignoranza della scrittura e nella mancanza de' documenti che potessero conservar memoria degli atti e dei diritti dei cittadini, i giudizi si terminavano o colle prove di Dio o col giuramento. E l'una e l'altra di queste cose dovea dare ai giudizi, ai matrimoni, ai testamenti un carattere di santità che dovea farli considerare come dipendenti dalla religione. Tutto tende a dimostrare il sublime sistema di Vico sul « periodo delle nazioni », e sulla parte che necessariamente acquista la religione negli ordini pubblici e privati de' secoli barbari » [1]). Questa è la verità storica ; e le opere sistematiche sono l'alta conferma di tutto ciò [2]).

Ma lo stesso principio che reagisce all'atomizzazione sociale del medio evo, l'affermazione di un'identità di natura tra gli uomini, per cui il barbaro vincitore è uguale al romano vinto, d'un regno celeste in cui tutti i buoni godranno l'eterno bene nella fruizione di Dio, in termini politici si pone come la negazione dello Stato per una migliore unità, la Chiesa. Ebbene, noi non possiamo misconoscere questo principio e proclamarlo antiumano e inciville. Dove era veramente uno Stato degno di questo nome?

[1]) *Giorn. it.*, 1804 ; nn. 14, 15, 16 ; 1, 4, 6 febbraio ; *Considerazioni sul concordato* : ristampate nei citati *Scritti vari*, vol. I, p. 62 e sg.

[2]) Di ciò mostra di essere compenetrato anche A. Franck, *Des rapports*, p. 64 : « Comparée à la féodalité, à l'anarchie, à la barbarie, à toutes les violences du moyen âge, la théocratie romaine, malgré ses cruautés, malgré ses excés, a pu être un bien relatif.... ».

Ogni dottrina bisogna porla in rapporto ai tempi. Solo così possiamo spiegarci come nello stesso tempo che la Chiesa salva la civiltà umana, è costretta a negare lo Stato, e procedere per vie diverse da quelle che l'antichità avea battute. Prima il principio civilizzatore era nello Stato; caduto lo Stato, resta la Chiesa, onde questa afferma sè stessa come universale etico, e nega il primo come tale e lo subordina. L'uomo che prima aveva come unico dovere essere buon cittadino, ora deve essere buon credente, e buon cittadino solo in quanto essere buon cittadino non implica negare i dogmi e la verità rivelata. È un nuovo fine che si pone all'uomo nella piena affermazione di sè: il fine ultramondano e religioso.

I nuovi principî che informano tutta la filosofia del medio evo sono posti da sant'Agostino, il quale, benchè vissuto nell'età romana, può a buon diritto essere considerato come il padre delle nuove posizioni politiche dell'età successive [1]).

Se l'uomo fosse vissuto senza peccare, se il suo potere non fosse stato infirmato dal peccato originale, egli non avrebbe mai avuto bisogno dello Stato per attingere i suoi fini. L'uomo peccatore non potrebbe invero mai salvarsi se non fosse preordinato lo Stato: il quale è, quindi, sì un vero *remedium peccati*, ma è pure esso menomato nell'origine dallo stesso peccato, contro il quale è strumento, è menomato nella sua stessa origine per il fatto che egli non dispone di volontà sane, ma di volontà inferme, infrante da una originaria collisione col male. L'uomo interamente libero non ha bisogno di reggimento politico, nè della proprietà: l'uomo, la cui libertà è menomata dal peccato, deve uniformarsi ad un ferreo regime

[1]) Circa il pensiero politico di sant'Agostino rimando a quanto scrive A. J. Carlyle, *St. Augustine and the city of God*, nella già citata raccolta di conferenze di F. J. C. Hearnshaw p. 42 e sg.

di disciplina, divenire suddito, farsi schiavo, ed è suddito e schiavo anche se principe e proprietario: suddito e schiavo del proprio male, dello Stato generato nel male.

E questa infermità costituzionale non è soltanto nell'esigenza ideale di Agostino, ma nella storia concreta degli uomini è ampiamente comprovata: i delitti generano gli Stati, e i sanguinosi delinquenti sono i lor fondatori: Caino e Romolo insegnino.

La caducità dello Stato si rivela non solo nella sua origine, nel suo essere, ma anche nel suo divenire. Lo Stato non è in eterno, perchè non è libero, ma preordinato ad un fine, attuato il quale per volontà divina, esso cesserà. Sant'Agostino pone così di fronte alla maculata e fosca *civitas terrena* la pura incontaminata *civitas coelestis*: la prima, fatta da uomini, è composta di uomini superbi nella loro cecità, orgogliosi, fiacchi nella comprensione del vero, empi; la seconda, creata da Dio, è composta da chi la legge evangelica osserva, dai veri fedeli: la prima cederà dinanzi alla seconda. Così lo Stato viene esautorato; e l'uomo non è più cittadino, ma fedele, in un ideale ultramondano, che trascende l'empirica realtà. L'ideale cosmopolitico degli stoici, che l'uomo faceva cittadino del mondo, è ancor superato in un ideale più ampio che fa l'uomo cittadino del cielo.

Si crea così una città perfetta che si libra sopra la terra, sopra gli Stati, in una composta armonia, in una fruizione continua dell'Assoluto: ivi è la pace, è il bene, è Iddio. È la trascendenza nel senso più compiuto della parola. Lo spirito medioevale, disgustato di sè stesso, nel crollo di tutte le speranze mondane, ha bisogno d'obiettivarsi, di porre un altro da sè, per negarsi, per annullarsi in esso.

Ma la trascendenza così rigidamente intesa non può a lungo mantenersi. Una *civitas Dei* così posta non può a

lungo resistere. È necessario che essa si affermi visibilmente agli uomini, e ai sensi degli uomini parli. Ecco la Chiesa, forma terrena della *civitas coelestis*, nuovo e più vero *remedium peccati*. Essa è il *corpus mysticum Christi* [1]), l'insieme dei fedeli in Cristo credenti, da Cristo *rector et gubernator* sospinti al fine celeste, alla salvezza dell'anima. Cristo è il nucleo e pur tutta la Chiesa, per cui questa trova l'unità e, direi, la personalità: egli, Dio ed uomo, è il *trait-d'union* tra la forma celeste e la forma terrena della *civitas Dei*.

Ma in questo processo di personificazione della Chiesa lo Stato svanisce; quella debole larva di Stato, che abbiamo visto, si perde. Sorge un nuovo problema, il problema basilare, che vedremo risoluto in Marsilio, dei rapporti tra Stato e Chiesa. La logica vorrebbe che sant'Agostino, conscio della vera importanza della Chiesa, come quella il cui capo è Cristo, il vero redentore della umanità caduta nel peccato, sopprimesse lo Stato, ma egli non lo fa: ancor compenetrato com'è degli ultimi elementi romanistici, non lo sopprime, si contenta di subordinarlo.

La Chiesa è lo spirito, lo Stato il corpo; e come lo spirito dirige il corpo e di esso fa strumento e mezzo, così la Chiesa dirige lo Stato, strumento e mezzo per il fine sopramondano, per l'attuazione del bene supremo, prima in terra e poi in cielo. Quindi lo Stato non è fuori dalla Chiesa, ma nella Chiesa, da essa compreso. È la organizzazione, sono le gerarchie, sono le leggi della Chiesa quelle che vincolano, perchè sono veramente universali, manifestazione d'una volontà divina; sicchè l'organizzazione, le gerarchie, le leggi dello Stato, espressione di spiriti umani e malati, sono in quanto alle prime non

[1]) O. Gierke, *Genossenschaftsrecht*, vol. III, p. 548.

deroghino. L'ideale classico si inverte: alla libertà umana assolutamente attinta nello Stato si sostituisce la libertà attinta nella Chiesa [1]).

Questo sistema politico informa di sè tutto il diritto pubblico medievale, e le sue ultime tracce si possono ancor rinvenire in san Tommaso e in Dante; e saranno spazzate via solo con Marsilio e il Rinascimento. La lotta tra Chiesa e Stato si pone in mille guise, trasmutabile a vicenda: è la lotta tra l'autorità e la volontà, tra la grazia e la natura, tra lo spirito e la carne, tra la trascendenza e l'immanenza, tra l'assolutismo e il liberalismo: mille aspetti varî e storici d'un problema eterno dello spirito umano, la cui vera risoluzione è nell'armonia delle due tendenze, nella maggior consapevolezza che lo spirito attinge di sè e delle sue opposte posizioni.

Ma il pensiero di sant' Agostino, spiegabile in quel lasso di tempo che preludeva al crollo dell'Impero o in quei secoli che videro Roma invasa e i barbari cavalli premere le sante zolle, non può soddisfare le nuove esigenze dei secoli più tardi, che videro a poco a poco l'uomo, libero dalle paure del Mille, riacquistare il senso della dignità della vita terrena nell'attività feconda dei commerci delle industrie delle lettere; i primi nuclei cittadini formarsi fra l'urto delle più disparate forze; le opere letterarie antiche risorgere dai polverosi recessi dei silenziosi conventi e dei turriti castelli baronali alla mente dei lettori, forme sempre armoniche e sempre elette di non peritura sapienza umana; rinsaldarsi a poco a poco una nuova filosofia, riimporsi ai rapporti tra gli uomini

[1]) Cfr., per rilevare l'importanza di queste dottrine su tutto il sistema della filosofia politica medievale, O. GIERKE, *Genossenschaftsrecht*, vol. III, p. 519.

un vecchio ma perfetto diritto, il diritto romano, nella forma che il genio di Giustiniano seppe dargli.

In quel giovanile rifluire di sangue, che corre per le vene dell'Europa dopo il Mille, nuove esigenze spirituali sorsero, le cui infinite manifestazioni la mente umana non può seguire se non partitamente. Tra esse prima il rinascere vigoroso del diritto romano, la importanza del quale per vero non fu mai del tutto rinnegata nei tempi anteriori [1]). E col rinascere a nuova luce della letteratura artistica, filosofica e giuridica del mondo antico si doveva di nuovo procedere ad una rivalutazione della stessa vita politica; rivalutazione, che ora non solo investiva i vecchi enti, la Chiesa, potenziata dal decadere dell'autorità pubblica, e lo Stato degli Stati, cioè l'Impero rinato con Carlo e di poi subito assopito in lungo sonno, e solo ad intervalli ridesto, ma anche gli Stati nuovi affermantisi fuori dall'orbita della Chiesa e dell' Impero, conglomerati nazionali ignoti al cosmopolitismo romano, nonchè i Comuni, forze giovanili espresse dall'energia inesauribile della razza italica mescolata con le barbariche.

Nel campo scientifico noi vediamo confluire insieme l'antica dottrina cristiana, la cui formulazione tipica è in Agostino e la rinnovellata dottrina classica di Aristotele e dei giureconsulti romani, e gli elementi opposti armonizzarsi in una superiore unità, rispondente in modo perfetto alle esigenze d'una società in cui diversi enti coesistono. Da un lato, l'idea, che sappiamo, d'un perfezionamento spirituale, la cui mèta è il cielo, attingibile mercè la fede e la grazia, cioè mercè la Chiesa maestra e reggitrice; dall'altro, l'idea di uno Stato, la cui espressione sana ed integra, la legge, ha in sè il potere sufficiente a realiz-

[1]) G. Volpe, *Movimenti religiosi e sette eretiche nella società medievale italiana*, Firenze, 1922, p. 34 e sgg.

zare il bene degli uomini e a spiegare una compiuta libertà morale. Da un lato Dio, dall'altro lo spirito umano sempre più conscio di sè. La filosofia dopo il Mille, la Scolastica, è l'equazione tra i due opposti, termine medio tra essi, equazione che san Tommaso, sopra tutti, mirabilmente compie in un'opera che è la chiave d'ogni posteriore sistema [1]).

Lo Stato, che per Agostino era generato nel peccato, bacato all'origine, infirmato nelle sue possibilità di bene, ritornando ad Aristotele, è da san Tommaso riabilitato in parte: pur ammettendo che l'uomo, senza l'originario peccato, avrebbe potuto dallo Stato prescindere, ciò non di meno, è a lui riconosciuta una libertà che prima non aveva. Lo Stato è una espressione naturale della società umana, necessario perchè senza di esso i bisogni nostri non potrebbero venire soddisfatti. Proviene da Dio sì, ma non immediatamente, bensì mediatamente: di fatti come organismo e struttura è generato dagli uomini per gli uomini. Come tale attua un fine terreno, e in questa attuazione è perfetto: assicura il *bene vivere*, la pace.

Di fronte allo Stato che attua un suo fine temporale c'è pure la Chiesa che attua un suo fine spirituale, onde si pone il vecchio problema dei rapporti tra Stato e Chiesa. San Tommaso non ha punto il rigorismo di sant'Agostino; e così si comprende come da lui siano proceduti scrittori diversissimi, il papista Egidio Romano e l'imperialista Dante Alighieri. Si direbbe quasi che egli eviti questo problema, poichè teme le gravi ultime conseguenze che la riabilitazione dello Stato porta nei riguardi della Chiesa, la cui assolutezza è oramai infranta nell' insormontabile limite postole [2]).

[1]) P. Janet, op. cit., vol. I, p. 368.

[2]) Vedi a proposito le acute osservazioni di E. Crosa, *La sovranità popolare dal medio evo alla rivoluzione francese*, Torino, 1915, p. 24 e sg.

Egli dice che per ciò che tocca l'anima occorre obbedire al potere spirituale anzichè al temporale, ma che per ciò che riguarda il bene civile occorre seguire la legge umana. Ma questa è una delimitazione che non spiega nulla, anche perchè poi san Tommaso aggiunge: a meno che le due autorità non si trovino riunite in una sola persona come il papa, che è in capo all'una e all'altra potestà [1]).

San Tommaso nel campo politico fa l'effetto di chi pone grandi proposizioni, ma non osa estrarne le ultime più gravi conseguenze, che pur nelle sue proposizioni sono implicite; e quindi tentenna tra un aspetto e l'altro del problema.

Un esempio tipico. Se un principe è infedele, secondo il diritto della Chiesa viene scomunicato, e dovrebbe essere deposto e i suoi sudditi dovrebbero venire esonerati dall' ubbidienza. Queste illazioni ultime secondo san Tommaso non sono necessarie, poichè la sovranità è di diritto umano e non di diritto divino. Ma la Chiesa, aggiunge, può togliere a un principe il dominio per altre ragioni. Ma a prescindere da queste inspecificate ragioni, si può pur sempre domandare: in base a quale superiore autorità? Inoltre a complicare il problema il santo dottore distingue secondo che il principe governi tra popoli cristiani e popoli infedeli; e questi ultimi crede non vincolati da una sentenza di scomunica verso il sovrano, mentre i primi *ipso iure* sono senz'altro dispensati dall'ubbidienza. In ciò è evidente grande incertezza.

Questa incertezza si rivela in un nucleo importantissimo dell'antica dottrina agostiniana, che permane inorganizzato nel sistema nuovo. È posto, per esempio, come

[1]) F. Scaduto, *Stato e Chiesa negli scritti politici dalla fine della lotta per le investiture sino alla morte di Ludovico il Bavaro*, Firenze, 1882, p. 34; P. Janet, op. cit., vol. I, p. 389.

premio al buon re, non la gloria e l'onore terreno, bensì un premio superiore, proveniente da Dio [1]).

Ma in senso assai ampio anche nell'Aquinate la supremazia della Chiesa è salva. Il principe non solo deve essere *fidelis*, in quanto uomo; ma anche come re e signore è obbligato al culto, perchè tale è stato unto con olio consacrato, col quale ha conseguito speciale riverenza e onore [2]). Anzi a proposito dell'unzione introduce nella regalità una rappresentanza divina che cozza con l'istituzione *a populo* [3]). Così in Tommaso non è negata una supremazia del divino sull'umano, nè della Chiesa espressione terrena di Dio sullo Stato, opera dell'uomo. E questa supremazia trova la sua espressione concreta nelle decime a cui tutti sono tenuti *ex iure*, compreso il capo dello Stato: «Et in recognitione eius praeceptum de decimis fuit institutum ad quod quilibet obligatur, non in quantitate numeri, sed cuiuscumque rei ex dicta iam causa» [4]).

Il semplice abbozzo d'un dovere di ossequio dello Stato verso la Chiesa, o l'accenno ad un obbligo generale di culto e di professionismo genera così tutto un ordine di cose, per cui la Chiesa si mantiene ancora sopra lo Stato, e l'affermata autonomia di questo certo non è

[1]) D. Thomae Aquinatis, *De regimine principum ad regem Cypri*, Parmae, 1578, p. 24: «Quoniam ergo mundanus honor, et hominum gloria Regiae sollicitudinis non est sufficiens praemium; inquirendum restat, quale sit eidem sufficiens. Est autem conveniens, ut Rex praemium expectet a Deo».

[2]) D. Thomae Aquinatis, op. cit., p. 95: «Non solum autem sicut homo et dominus ad divinum obligatur cultum; sed etiam sicut et Rex; quia inungitur oleo consecrato, ut patet de regibus Israelitici populi, qui oleo sancto inungebantur manibus prophetarum.... ».

[3]) D. Thomae Aquinatis, op. cit., p. 96: «In quantum igitur figuram gerunt in hac unctione illius, qui est Rex Regum et dominus dominantium, ... qui est Christus Dominus noster; debitores sunt Reges ad ipsum imitandum, ut fit debita proportio figurae ad figuratum, umbrae ad corpus, in quo verus ac perfectus cultus divinus includitur».

[4]) D. Thomae Aquinatis, op. cit., p. 94.

intera, anzi in parte contraddetta. E « dal principio di una generica sorveglianza sull' azione cristiana dello Stato all'affermazione dell'assoluta dipendenza di quest'ultimo dalla Chiesa, come strumento passivo di una pedagogia cristiana del mondo, affidata al Papato era breve il passo; ed esso fu mosso ai tempi di Bonifacio VIII, con la letteratura che si svolge intorno alla famosa bolla *Unam sanctam* e che è dovuta principalmente a.... Egidio Colonna, oltrechè ad Enrico da Cremona, a Jacopo da Viterbo e ad altri numerosi scrittori » [1]).

Contro questa tendenza abbiamo una triplice reazione: quella dei regalisti francesi di Filippo il Bello, Pietro Dubois, Raoul de Presle e Giovanni da Parigi; degli imperialisti, Engelbert d'Admont e Lupold di Bebenburg; e infine di due scrittori, che, affermando l'uno il principio imperiale, l'altro il popolare, sono affatto originali come quelli che si affisano in una realtà viva, uno per sistematizzare in suprema unità tutto il mondo politico, l'altro per preludere all'avvenire. Intendo dire Dante Alighieri e Marsilio da Padova.

Ora un rapidissimo sguardo alla società in cui queste dottrine vivono ed appassionano gli spiriti, alla società trecentesca in cui operano uomini dalle coscienze eroiche come Dante ed il « gran prete » Bonifacio, Clemente V e Guglielmo Ockam, Sciarra Colonna e Filippo il Bello, Petrarca e Cola di Rienzo, in cui fermentano germi di rinnovazione non solo civile ma anche religiosa, in cui, riacquistato l'antico patrimonio letterario e giuridico, l'uomo si prepara ad una maggiore liberazione, al Rinascimento. Questa varietà spiega perchè il secolo XIV sia

[1]) E. Solmi, *Il pensiero politico di Dante*, p. 13. Vedi anche A. Franck, *Réformateurs et publicistes de l'Europe. Moyen Age – Renaissance*, Paris, 1864, p. 64.

uno dei secoli più appassionanti per la storia in tutte le sue forme, dalla storia giuridica a quella della cultura. Esso vede, come nota lo Janet, germinare la maggior parte delle idee politiche moderne. Esso comincia con la grande epica lotta tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello, ma tosto ci mostra, nella sua seconda metà, uno spettacolo nuovo, lo spettacolo dell'insurrezione popolare contro il potere assoluto e il potere signorile: l'antica questione tra Roma e il re, tra Roma e l'imperatore si muta in una nuova questione: quella tra il sovrano e il popolo [1]). Come mai ciò? La spiegazione sta nel fatto che realmente la vita del secolo offre la possibilità di tutti gli sviluppi storici. Questa società presenta gli aspetti più vari e molteplici, e in essa vivono enti antichissimi aventi una storia di secoli con enti nuovi, formatisi da anni e destinati a regolare la vita moderna.

Accanto all'Impero e alla Chiesa si pongono e si affermano i nuovi Stati su basi nazionali, formazioni nuove uscite dalle Crociate e poi dalle contese giurisdizionali, accentranti in sè oramai tutti i feudatari maggiori e minori, laici ed ecclesiastici, emananti leggi proprie aventi vigore per virtù propria e non già per delega o in quanto non contrastino con la legge imperiale: così la Francia, la Spagna, l'Ungheria, la Polonia, la Danimarca, la Svezia, l'Inghilterra, Napoli, Venezia, che o addirittura si proclamavano Stati, *civitates sibi principes*, o *superiorem non recognoscentes*, per insita loro virtù o per prescrizione, o più larvatamente ammettevano solo una lievissima vaniente dipendenza [2]). E fuori di questi enti maggiori, l'Italia settentrionale, la Provenza, le provincie del Reno, la Germania del Nord pullulano oramai de' Co-

[1]) P. Janet, op. cit., vol. I, p. 457.

[2]) Circa i rapporti tra i vari Stati succitati e l' Impero vedi G. Bryce, *Il Sacro Romano Impero*, tradotto da U. Balzani, Milano, 1907, p. 217 e sg.

muni, aventi ben più d'un secolo di vita, che sembrano rinnovare l'ellenica πόλις, e riconoscono l'imperial supremazia solo in diritto, e di fatto sono indipendenti. E come dire subordinati ad una autorità sovrana i Comuni, che emanano leggi ed esercitano pubblica giurisdizione in materia civile e penale, levano tributi, fanno prestiti, armano eserciti, stipulano paci guerre alleanze, creano uffici ed ufficiali, trattano spesso senza interposte persone con pontefici imperatori re e duchi? E presso ai Comuni in varî luoghi ancora adergono il capo i vecchi signori feudali, maggiori e minori, che, secondo varie circostanze di tempo e di luogo, hanno più o meno autorità, competenza legislativa e giudiziaria delegata. E nell'ambito sia dei Comuni sia dei Feudi vivono numerose le corporazioni d'arti e mestieri, potentissime; tanto potenti da porre in dubbio spesso l'autorità dell'organismo che le comprende, capaci di emanare statuti, di giudicare secondo norme sociali le cause tra i proprî membri e anche spesso con estranei, e non di rado anche in materia penale.

È un rigoglio dei nuclei politici più diversi con le più diverse forme di reggimento: Comuni retti sovra i più ampî principî democratici ed egualitari, Comuni il cui governo è oligarchico ed aristocratico, piccole Signorie in cui già il capitano del popolo è divenuto capo assoluto, floride repubblichette, città chiuse entro mura turrite larghe appena pochi chilometri, e città il cui potere s'estende sovra larga corona di centri rustici. E sovra un continuo fiorire e un continuo morire di gruppi sociali e politici, sovra Regni, Repubbliche, Principati, Signorie, Comuni il potere dei due antichi enti millenarî, l'Impero e la Chiesa, enti sì esautorati dalle antiche lotte, ma ancora, e a lungo, vivi nella coscienza dei popoli insopprimibilmente, sia per una tradizione immortale,

sia per il loro diritto perennemente attivo in un rigoglio senza pari, sia per una forza intima non ancora esaurita, ma certo neppure più elastica e giovanile come una volta.

E ovunque trascorre un nuovo soffio di vita: nelle Università si insegna il Diritto romano, e con esso uno spirito nuovo penetra ne' cervelli ancora ingombri dei pregiudizi medievali, e col diritto risorgono le lettere antiche, fantasmi luminosi di bellezza; la filosofia ripone l'uomo a centro del mondo, e il mondo in funzione dell'uomo. Da per tutto l'attività mercantile spinge l'uomo a lunghi viaggi per terra e per mare, oltre le Alpi, oltre l'Oceano; e così esso conosce altri uomini, altre razze, altri costumi, e ritornando narra ai suoi cari di nuove cose ignote e belle, accende desiderî di avventure e di conquista. È un desiderio febbrile d'arricchire, di vivere agiatamente, di godere del bello; e quindi una energia indefessa nell'industria e nelle arti maggiori e minori, dall'ebanisteria alla pittura, dalla scultura alla maiolica, dall'oreficeria all'architettura. Si elevano grandi chiese, e in esse si profondono tesori d'arte e ricchezze, monumenti perenni della grandezza della stirpe.

In quest'ambiente saturo di vita sorsero Dante Alighieri e Marsilio da Padova, i due uomini che nel campo delle scienze politiche tra gli italiani si levarono a maggiore altezza: il primo cercando di trascendere la realtà mutevole da noi accennata in un ente che la discordia di tanti enti insieme armonizzasse, il secondo affisandosi in essa realtà e sviscerandola nella sua intima essenza per rinvenirvi le possibilità dell'avvenire [1]).

[1]) M. Creighton, *A history of the Papacy during the period of the reformation*, London, 1882, vol. I, p. 40: « This remarkable work of Marsiglio stands on the very threshold of modern history as a clear forecast of the ideas which were to regulate the future progress of Europe ».

Capitolo II.

LA VITA DI MARSILIO DA PADOVA FINO ALLA COMPOSIZIONE DEL «DEFENSOR PACIS».

La vita di Marsilio da Padova è cinta da una fitta nebbia, che lo storico con difficoltà, e spesso invano, si sforza di rompere. Pochi i documenti che ci restano e contradittorî, onde la critica solo a stento riesce ad accordarli. Che il grande scrittore politico sia nativo di quella Padova, che nel secolo XIV era già in fiore per la sua università, non è dubbio, poichè tutti gli antichi documenti padovani lo proclamano cittadino [1]). La controversia nasce circa l'anno della sua nascita. Alcuni [2]) lo dicono nato nel 1270: data troppo antica, poichè per essa Marsilio verrebbe ad avere ben quarantun'anno nel 1311, quando cioè Albertino Mussato gli rivolge una epistola latina accennando alla sua florida gioventù. Al-

[1]) Vedi S. Riezler, *Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Baiers. Ein Beitrag zur Geschichte der Kämpfe zwischen Staat und Kirche*, Leipzig, 1874, p. 30; B. Labanca, *Marsilio da Padova riformatore politico e religioso del secolo XIV*, Padova, 1882. Del resto Marsilio stesso nel suo *Defensor pacis* dice chiaramente di essere padovano: «praemissis itaque Christi, sanctorum atque philosophorum monitis, attendens et obsequens *Antenorides ego* ecc.» (I, 1).

[2]) S. Riezler, *Widersacher*, p. 30. Il Bonet-Maury, *Les précurseurs de la réforme et de la liberté de conscience dans les pays latins du XII^e au XV^e siècle*, Paris, 1904, crede il 1275 anno di nascita del Padovano, ma non prova la sua asserzione.

tri [1]) lo dicono nato nel 1290: data troppo tarda [2]), poichè è impossibile pensare il nostro, che nel 1312 era sicuramente professore e rettore all'università di Parigi, elevato ad appena ventidue anni a così alte cariche. Occorre fermarsi ad una data intermedia [3]), che potrebbe anche essere il 1278 [4]).

La stessa oscurità, che circonda l'anno di nascita di Marsilio, circonda la stirpe dalla quale trasse i natali. Nè l'epistola del Mussato, nè altri suoi scritti ci aiutano, se non per informarci della sua origine plebea [5]). Il suo nome gentilizio sembra sia quello « de Mainardinis » [6]), nonostante che molti testi, per facile intuitivo errore d'antica trascrizione, lo modifichino in quello « de Raymundinis » e in altre guise [7]). Molti documenti sicuri parlano di un Buonmatteo de' Mainardini e di altre persone della stessa famiglia che hanno lasciato traccia del loro passaggio in terra [8]).

[1]) A. Huraut, *Marsile de Padoue*: thèse, Paris, 1892, p. 11.

[2]) Così giudica P. E. Meyer, *Étude sur Marsile de Padoue jurisconsulte et théologien du XIV^e siècle*: thèse, Strasbourg, 1870, p. 6.

[3]) B. Labanca, *Marsilio da Padova*, p. 7.

[4]) C. K. Brampton, *Marsiglio of Padua, Life*, in *English historical Review*, vol. XXXVII, n. 148, October 1922, p. 501.

[5]) A. Mussato, *Ludovicus Bavarus ad filium*, in Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, t. X, c. 773, lo dice: « Civis paduanus plebeius ». Ma N. C. Papadopulo, *Historia gymnasii patavini.... cum auctario de claris cum professoribus tum alumnis eiusdem*, Venetiis, 1726, t. II, p. 154, invece lo proclama: « Nobili Mainardina familia natus ».

[6]) B. Labanca, *Marsilio da Padova*, p. 9; C. K. Brampton, op. cit., p. 502: quest' ultimo per fissare il cognome di Marsilio richiama l'autorità di A. Gloria, *Monumenti della Università di Padova (1318-1405)*, Podova, 1888, vol. I, p. 408.

[7]) H. Wharton, nell'*Appendix* a G. Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria*, Genevae, 1705, p. 17, lo chiama Marsilio Menandrino: lo stesso cognome è quello accolto da P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 5^e édition, Amsterdam, 1734, vol. IV, p. 193.

[8]) Circa i vari rami della famiglia di Marsilio e i nomi a noi noti, vedi B. Labanca, *Marsilio da Padova*, p. 10 e C. K. Brampton, op. cit., p. 502.

Il padre di Marsilio, a detta di Albertino [1]), fu Bonmatteo o Matteo, che forse è lo stesso Bonmatteo figlio di Giovanni, che nel 1265 è ricordato in un documento come notaio dell'Università patavina [2]).

Quale sia stata l'educazione del nostro a noi non è dato che intuire, ma è probabile che nella dotta città nativa il giovane abbia ricevuto i primi rudimenti letterari e poi nello Studio una più completa cultura [3]). Ma a qual fine questi studi siano stati volti non è facile stabilire. L'epistola mussatiana, che infine è il primo documento in cui il nome di Marsilio appaia, e che, stando al Valois [4]), è stata scritta tra il 1311 e 1312, è rivolta *Ad magistrum Marsilium physicum*: ciò ci induce a credere che Marsilio di professione sia stato un medico e che

[1]) Il testo dell'epistola mussatiana è in J. G. Graevius e P. Burmann, *Thesaurus antiquitatum et historiarum Italiae*, Lugduni Batavorum, 1704-27, t. VI, parte II, ep. n. XII, ma è stato ristampato in appendice dal Labanca, *Marsilio da Padova*, pp. 227-229. Il nostro passo, ove si accenna al padre di Marsilio, è così concepito: « Praedilecta boni proles benefausta Matthei ».

[2]) A. Gloria, *Monumenti dell'Università di Padova* (1222-1318), Venezia, 1884, p. 21.

[3]) N. C. Papadopulo, op. cit., t. II, p. 154: « Constat, Marsilium Patavinum impium quidem, sed doctum hominem, alumnum fuisse nostri gymnasii, ex quo prodiit omnibus liberalibus disciplinis instructissimus, una excepta Theologia, ex qua una scelerate desipuit ». G. Bonet-Maury, op. cit., p. 96 fantasiosamente specifica la natura degli studi di Marsilio, ma si guarda bene dal darci la fonte delle sue scoperte: « Marsilio — dice — studiò filosofia e medicina a Padova, poi nel 1305 andò a Parigi e ivi completò le sue conoscenze mediche e si rese perito in diritto canonico ». Inutile dire che la data del Bonet-Maury è affatto priva di attendibilità storica.

[4]) N. Valois, *Jean de Jandun et Marsile de Padoue auteurs du Defensor pacis*, in *Histoire littéraire de la France*, vol. XXXIII (1906), p. 561; C. K. Brampton, op. cit., p. 503: la datazione si basa sul verso dell'epistola « Paduae dum regna manerent », che vuol dire finchè il comune di Padova fu politicamente libero, vale a dire finchè Enrico VII di Lussemburgo, disceso in Italia nel 1311 e incoronato re a Milano, non inviò un suo vicario anche nella città d'Antenore, obbligandola a pagar tributo e a rendere omaggio. È in errore il Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, Roma, 1783, vol. V, p. 152, che vuole scritta l'epistola quando Marsilio era già a Parigi.

come tale si sia addottorato in patria [1]). Ma che egli abbia a lungo tentennato circa gli studi da perseguire, appare indiscutibilmente dal Mussato che scrive:

> Me, bene si recolis, Paduae dum regna manerent,
> consilii ignarum quamquam de pondere tanti,
> quaesisti, num te leges audire forenses
> maluerim, medicae potius intendere physi.

In parole povere, Marsilio ha dovuto a lungo esser dubbioso tra gli studi forensi e quelli medici, per poi decidersi verso questi ultimi, secondo il consiglio dell'amico interpellato, che ben lo conosceva nel suo intimo animo sempre agitato dalla sete dell'oro, sete che certo non avrebbe soddisfatto con la carriera legale lunga e non priva di delusioni.

Ma Marsilio non fu soltanto avido di denaro:

> respondi, cor cerno tuum, tua viscera torrent
> auri sacra fames, et avaro vivere quaestu;

dovette anche essere incostante, e, oltre che esitante tra la medicina e la legge, dovette pure abbandonare, come vedremo, gli studi sacri della filosofia (*studii de tramite sacri*) per quelli delle armi: probabilmente ad una esperienza militare si accenna in varî punti dell'epistola.

Ma l'integrare queste lacune è opera piuttosto difficile e di scarso vantaggio. Val piuttosto accennare alle condizioni di Padova nel tempo in cui il giovane vi fu scolaro e poi dottore, perchè esse di sicuro agirono, come vedremo, su quel che poi sarà il suo sistema politico [2]).

Padova durante il primo periodo della vita marsiliana si reggeva repubblicanamente. Città prospera, di grande

[1]) All' epistola mussatiana attinge largamente G. Tiraboschi, op. cit., vol. V, p. 151 e sgg.

[2]) P. E. Meyer, op. cit., p. 7.

avvenire, sede di una celebre università, e perciò ricca di uomini dotti, aveva sperimentati i più diversi regimi, ma dal 1183 al 1237 e poi dal 1256 al 1318 fioriva in piena democrazia. Caduta nel 1256 la tirannia di Ezzelino da Romano, i Padovani ritornarono ai prischi ordini, i quali avevano tradizioni assai remote, risalendo agli ultimi anni del secolo XI; quando (1095) la città d'Antenore aveva col carroccio rivendicata la sua libertà, creando i suoi primi consoli. Accenniamo brevemente alla costituzione di Padova, che bene o male ricorda la costituzione di tutte le città italiane del Dugento e del Trecento. Base è il popolo, il quale forma il Consiglio Comune, in cui tutti i cittadini sono ammessi senza eccezioni, ma che non si raduna se non in casi speciali: ad esso in linea teorica spetta il potere legislativo ed esecutivo, la promulgazione delle leggi e la nomina dei magistrati. Ma per un processo naturale di cose, che noi verifichiamo in tutta l'Italia, da questo consiglio se ne esprimono altri. Il popolo adunato in assemblea plenaria era troppo tumultuoso ed irruento; spesso decideva senza aver preso conoscenza delle faccende pubbliche; mosso dai demagoghi, disfaceva oggi quel che aveva fatto ieri; non era il più adatto a decidere nei rapporti esterni di pace e di guerra, in cui è necessaria la più responsabile unità, nonchè il segreto.

Così accanto al Comune abbiamo il Consiglio Maggiore, composto prima di trecento individui, più tardi di seicento, per essere accresciuto infine a mille, avente in sostanza per delega quella stessa competenza, che aveva ma non poteva esercitare il primo; e poi il Consiglio Minore, composto di quaranta individui, divenuti quindi sessanta rappresentanti tutte le classi della città. E sovra questi organi di competenza essenzialmente legislativa, sebbene ad essi spettasse anche la nomina dei magistrati

civici, il Consiglio degli anziani, detto anche dei diciotto, dal numero dei componenti, cittadini scelti e noti per capacità civile ed amministrativa; consiglio il quale aveva una funzione di controllo perenne sugli ufficiali pubblici e fungeva quindi di tramite tra il potere legislativo, di cui abbiam visto gli organi, e il potere esecutivo seguente anche in Padova le alterne vicende di tutti i Comuni italiani.

Questa la costituzione di Padova, quando, libera dalla crudeltà di Ezzelino, potè affermarsi nelle vie della civiltà e della cultura. Essa ebbe un periodo di grande prosperità, in cui potè dominare molte città guelfe della marca veronese, che temevano la potenza degli Scaligeri, imperanti in Verona [1]).

E in questo periodo di floridezza nacque Marsilio, allorchè la sua patria signoreggiava all'intorno e l'università prospera molti studenti e professori richiamava da ogni parte del mondo. Questa città, superba della propria libertà, che, nello stesso tempo in cui Bonifacio VIII indiceva il Giubileo, celebrava con feste la patavina indipendenza, gioiva con nuove feste alla morte dell'atteso da Dante Enrico VII, questa città ebbe a lungo a soffrire per discordie giurisdizionali con la Chiesa. E ad esse dobbiamo accennare, poichè sono la prima esperienza politica che si concreterà con il *Defensor pacis*, poichè dall'atteggiamento di Padova dipenderà pure in parte l'atteggiamento del futuro scrittore.

Padova, rispettosissima della spiritualità religiosa, che, come nota il Labanca [2]), ascoltò in vita e venerò morto quel sant'Antonio, che non esitava ad affrontare

> Ezelino, immanissimo tiranno
> che fia creduto figlio del demonio,

1) C. W. Previté-Orton, op. cit., p. 2.
2) B. Labanca, *Marsilio da Padova*, p. 90.

secondo la tradizione raccolta dall'Ariosto, egli, solo ed inerme, tacciandolo di crudeltà; Padova, che accolse trionfalmente san Bonaventura, venuto a trasferire in luogo degno le ossa del maestro Antonio; Padova, che forse prima stabilì uno speciale culto per il santo d'Aquino, è d'altra parte la più strenua sostenitrice dei diritti comunali contro l'ingerenza ecclesiastica.

Le immunità clericali erano ovunque gravi; ma forse in nessuna città così gravi come in Padova, acuite anche dal fatto che il clero ivi, come del resto in molti altri paesi in quel tempo, più che onorare la religione la prostituiva, addimostrandosi indegno dei riguardi che di fronte ai pubblici poteri esigeva sotto forma di esenzioni personali e reali.

Così, mentre il Comune affermava la sua sovranità, riscuotendo da tutti le imposte, il clero sosteneva il suo buon diritto non solo a non pagare queste, ma neppure a concorrere a spese speciali per restauri di strade, ponti ecc. E ciò era tanto più grave, in quanto coloro, che esigevano le immunità e i privilegi, non erano solo i sacerdoti, ma anche i frati e i così detti ordini laici, che in quel tempo pullulavano ovunque [1]). Anzi la vita di costoro era così scandalosa che il Comune dovette con un suo statuto particolare punire più gravemente gli omicidî perpetrati da religiosi.

Affermando quindi rigidamente il clero i suoi privilegi, il Comune sempre più sostenne i suoi diritti in una legislazione per il tempo audacissima [2]). Nel 1276

[1]) *D. p.*, II, 8; Goldast, II, p. 212 (Scholz, p. 59). Vedi G. Gennari, *Annali della città di Padova*, 1804, parte III, p. 36.

[2]) Per lo sviluppo di questa lotta vedi particolarmente [A. Gloria], *Controversie tra il clero e il comune di Padova del secolo XIII e relativo accordo* (per nozze Zacco-Prina), Padova, 1855; B. Labanca, *Marsilio da Padova*, p. 91 e sgg.; C. W. Previté-Orton, op. cit., p. 3, che in nota dà più ampia bibliografia; e infine E. Ruffini Avondo, *Il « Defensor pacis » di Marsilio da Padova*, in *Rivista storica ital.*, a. XLI (1924), fasc. II, p. 149.

uno statuto stabilì che un chierico non potesse perseguire giudiziariamente la sua ragione contro un laico [1]). Nel 1282 si credette opportuno fissare, che chi avesse ucciso un prete non già venisse afflitto con pena di morte, ma semplicemente multato con una somma infima [2]).

Di fronte a questa legislazione così fiera il clero, menomato non solo ne' suoi privilegi, ma anche nei suoi diritti elementari di tutela giuridica, poichè la multa per l'uccisione di un chierico equivaleva all'impunità, protestava, e col clero la Chiesa di Roma, rispondendo con interdetti e scomuniche, colpendo i sottoscrittori delle leggi e la città intera e lo Studio insieme, con l'intimazione più volte fatta a scolari e maestri di abbandonarlo [3]).

Questa storia è stata ben descritta da uno studioso padovano, Andrea Gloria, ed è assai interessante per i cultori di cose giuridiche. Dopo un primo accordo del 1289, nel 1299 la lotta fu ripresa, poichè il Comune non acconsentì alla esenzione degli ordini laici, che volle ancora limitare, nonchè a riconoscere le sentenze dei tribunali ecclesiastici e dell'inquisizione, tenuta dai Francescani e assai odiata dalla cittadinanza. Ma nel 1302 si venne infine ad un accordo in cui cedettero un po' tutti, compreso il Papa; il quale sostituì i Domenicani ai Francescani, tacciati di malversazione, nel governo delle cose ecclesiastiche [4]).

Quest'ambiente cittadino, saturo di cultura, geloso delle sue autonomie comunali contro vicarî imperiali e inquisitori pontifici, affermante principî di democrazia, è quello in cui si forma intellettualmente Marsilio, e informa di sè buona parte dello spirito del *Defensor pacis*,

1) A. Gloria, *Statuti*, p. 164; G. Gennari, op. cit., p. 22.
2) *Liber reginimum Padue*, in Muratori, *Rerum italicarum scriptores* (ed. Città di Castello), t. VIII, p. 336.
3) B. Labanca, *Marsilio da Padova*, p. 93.
4) G. Gennari, op. cit., parte III, p. 93 e sg.

che non è un fiore di serra; non è un libro maturato nelle solitarie elucubrazioni di un ingegno privilegiato da Dio, ma un sistema vivo nella vita, alla formazione del quale concorrono i più svariati elementi del secolo, filosofici e politici, giuridici e religiosi.

Ma riprendiamo la vita di Marsilio. Questi dovette certo, come ho detto, seguire il consiglio dell'amico Mussato, e studiare non già diritto per vendere poi inutili parole, bensì medicina; e non tanto per arricchire quanto per potere studiare filosofia, poichè le scienze naturali e quelle speculative erano allora unite da ben più stretti vincoli che non abbiano oggi.

Tuttavia l'incostanza di Marsilio dovette dirigerlo verso altre vie, se bene intendiamo le allusioni mussatiane: egli dovette divenire forse anche soldato [1]).

.... Variae nunquid vox improba famae
vera refert, quod tu studii de tramite sacri
lapsus ad infandos hominum te verteris actus?
Diceris ecce cavo contectus tempora ferro
loricam perferre gravem, mentoque premente
suspensos alto vultus attollere coelo.
Quidam aiunt, tibi quod germanus cingitur ensis.
Quidam aiunt, quod tu germano accingeris ensi.

Con chi realmente militasse il nostro non si può se non congetturare, poichè il poeta non lo dice direttamente. Pensando che l'epistola sia stata scritta tra il 1311 e il 1312, allorquando il Lussemburghese fece la sua famosa calata in Italia, si può pensare che il *Germanus* degli esametri d'Albertino sia l'imperatore Enrico [2]). Ed è un po' difficile che sia diversamente.

[1]) S. Riezler, *Widersacher*, p. 31.
[2]) N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 534.

Ma l'epistola serra ben altri rompicapi, poichè dice così:

> Carpis iter, sed proh! sors dira sub omine laevo!
> Calle quidem primo demulsus ab ore canino
> replesti faciles saevis hortatibus (*var.* latratibus) [1]) aures,
> inde repens, Ligures ut non (*var.* mox) migraveris oras,
> fama subit, quod te saeva mulcedine captum
> implevit (*var.* implicuit torta saevissima vipera cauda.

Gli storici in questi versi di colore oscuro, densi di allusioni e di simboli, hanno voluto vedere accenni a brevi permanenze del Padovano presso Can Grande della Scala a Verona (*demulsus ab ore canino*), poi presso Matteo Visconti a Milano, nella cui insegna gentilizia [2]) era appunto una vipera [3]).

[1]) Le varianti messe tra parentesi sono consigliate dal TIRABOSCHI, op. cit., vol. V, p. 151 e accolte da S. RIEZLER, *Widersacher*, p. 32; N. VALOIS, *Jean de Jandun*, p. 563, n. 4 le ritiene inammissibili.

[2]) Ricordiamo che nel *Purgatorio* nella valletta de' principi Dante incontra precisamente un Visconti di Pisa, Ugolino o Nino, che lo prega di raccomandarlo a sua figlia Giovanna, nello stesso tempo che si lamenta di sua moglie Beatrice d' Este che nel 1300 era passata a seconde nozze con Galeazzo Visconti di Milano. Dice il giudice Nin gentile:

> Quando sarai di là da le larghe onde,
> di' a Giovanna mia che per me chiami
> là dove a li 'nnocenti si risponde.
> Non credo che la sua madre più m' ami,
> poscia che trasmutò le bianche bende,
> le quai convien che, misera, ancor brami.
> Per lei assai di lieve si comprende
> quanto in femmina foco d'amor dura,
> se l'occhio o 'l tatto spesso non l'accende.
> Non le farà sì bella sepultura
> la vipera che 'l Melanese accampa,
> com'avria fatto il gallo di Gallura.
>
> (*Purg.*, VIII, 70-81)

Le bende bianche sono le bende della vedovanza: la vipera l' insegna dei Visconti di Milano: il gallo di Gallura l' insegna dei Visconti di Pisa.

[3]) S. RIEZLER, *Widersacher*, p. 31 e sg.; N. VALOIS, *Jean de Jandun* p. 563: vedi a proposito d'una pretesa permanenza di Marsilio a Milano A. FRANCK, *Réformateurs*, p. 137.

Qualcuno addirittura, tenendo presente questi rapporti tra Marsilio e gli Scaligeri, ha ammesso la possibilità di un incontro dell'autore del *Defensor pacis* con Dante autore della *Monarchia*, in quel periodo esule ed ospite presso i signori di Verona, e, ancorchè non vi siano documenti positivi per quest'ipotetica relazione tra due uomini così importanti nella storia d'Italia, non vi sono ragioni per respingere una tesi, che ha a suo sostegno argomenti ideali e parallelismo di pensieri [1]).

Oltre questi pochi versi del poeta di Ezzelino non abbiamo altra testimonianza della vita di Marsilio in Italia nel tumultuoso periodo che va fino alla morte di Enrico VII. È lecito quindi credere che egli si sia presto stancato della vita soldatesca e cortigiana, alla sua natura cogitabonda poco adatta ed abbia migrato verso altri lidi; verso la Francia, ove nel 1312 lo rinveniamo rettore e professore dell'università di Parigi.

Ma prima di venire a parlare di ciò, è il caso di accennare ad una questione importante, se cioè Marsilio sia stato o non sia stato ad Orléans [2]) ed ivi abbia studiato diritto civile. Da un lato abbiamo il Wharton, il Bayle ed altri [3]), che accennano a Marsilio come ad un famoso giureconsulto, nonchè il Meyer [4]) che lo vuole addirittura

1) G. Bryce, op. cit., p. 618; C. K. Brampton, op. cit., p. 504.

2) Sull'importanza della città d'Orléans come centro di studi giuridici nel Trecento vedi F. Le Maire, *Histoire de la ville et duché d'Orleans*, Orléans, 1648, vol. I, p. 332 e sgg.; F. C. Savigny, *Storia del diritto romano nel Medio Evo*, Firenze, 1844-45, vol. II, parte II, p. 245 e sgg.

3) H. Wharton, *Appendix* a G. Cave, op. cit., p. 17, dice Marsilio «in Aurelianensi Academia iurisprudentiae elementis imbutus», nonchè «iurisconsultus sui temporis celeberrimus». P. Bayle, op. cit., vol. IV, p. 193, poi lo proclama «un des plus doctes iurisconsultes du XIV^e^ siècle», e afferma che «il étudia dans l'Université d'Orléans». Anche F. Tocco, *L'eresia nel Medio Evo*, p. 69, qualifica il Padovano «il più dotto giureconsulto del Trecento».

4) P. E. Meyer, op. cit., p. 7.

insegnante di diritto. Dal lato opposto, il Riezler [1]) che respinge tutte le precedenti tesi, adducendo come argomento radicale il non esservi alcun ricordo di quest'insegnamento del Padovano. La prima opinione è fondata unicamente sovra un passo del *Defensor pacis* che ha dato assai filo da torcere agli studiosi: « sic etiam qui librum hunc in lucem deduxit, Studiosorum Universitatem Aurelianis degentem vidit, audivit et scivit per suos nuncios et epistolas requirentem et supplicantem Parisiensi Universitati, tanquam famosiori et veneratiori, pro ipsius habendis regulis, privilegiis atque statutis » [2]). La seconda, oltre che sull'addotto argomento anche sull'evidente ignoranza che il nostro dimostra del diritto giustinianeo.

[1]) S. Riezler, *Widersacher*, p. 33; N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 566; E. Ruffini Avondo, op. cit., p. 119. Tra gli altri che sostengono la tesi che Marsilio abbia studiato ad Orléans sono P. Villari, *Marsilio da Padova e il « Defensor pacis »*, articolo pubblicato per la prima volta nella *Nuova Antologia*, 1° aprile 1913 e ristampato nel volume *Storia politica e istruzione*, Milano, p. 7; J. B. Schwab, *Johannes Gerson*, Würzburg, 1859, p. 30; A. Franck, in *Journal des savants*, a. 1883, p. 118 (recensione dell'opera di B. Labanca).

[2]) *D. p.*, II, 18; Goldast, II, p. 252 e sg. Nelle citazioni dal *Defensor pacis* per la prima parte o *dictio* seguo l'edizione del Cartellieri: Marsilius von Padua, *Defensor pacis. Erstes Buch nach dem Erstdruck für Seminarübungen herausgegeben* von A. Cartellieri, Leipzig, 1913; per la seconda il testo dato dal M. Goldast nella sua famosa raccolta di giuspubblicisti, *Monarchia S. Romani Imperii*, Hanoviae, 1611, vol. II, p. 154 e sgg. Tra parentesi poi porrò l'indicazione del testo abbreviato di R. Scholz: Marsilius von Padua, *Defensor pacis für Uebungszwecke bearbeitet* von R. Scholz, Leipzig und Berlin, 1914, nella *Quellensammlung zur Deutschen Geschichte*. Nessuna di queste stampe è riveduta sui manoscritti, quella del Cartellieri riproduce l'*editio princeps* pubblicata a Basilea da Licentius Evangelus nel 1522, l'altra dello Scholz l'edizione di J. Gomar pubblicata a Francoforte nel 1592. Perciò, ove è il caso, modificherò il testo sulla base delle indicazioni date dal Previté-Orton e dal Ruffini Avondo nei loro pregevoli lavori sulla base dei manoscritti rimastici. Questi sono stati descritti accuratamente da J. Sullivan, *The Manuscripts and date of Marsiglio of Padua's « Defensor pacis »*, in *The English historical Review*, a. XX (1905), p. 293 e sgg., e dal Ruffini Avondo, op. cit., pp. 125 e 127, nn. 55 e 57, limitatamente ai mss. italiani di Marsilio, il vaticano e il torinese. Vedi anche a proposito N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 573.

L' ultimo autorevolissimo biografo di Marsilio, il Brampton, ritiene possibile una permanenza di esso ad Orléans. Con ciò egli vede facilmente rimosse due difficoltà. In primo luogo, infatti, un soggiorno nella dotta città francese può aver ben preparato Marsilio a sostenere poi l' altissima carica rettorale alla Sorbona; in secondo luogo, vi era ben poco interesse a domandare al Mussato se egli dovesse divenire leguleio o medico, qualora fosse già idoneo per medico e non per avvocato, e ogni ragione per essere incerto nella scelta, qualora fosse laureato in legge e in scienze fisiche insieme. Insomma il Brampton pone addirittura l'ipotesi, sebbene timidamente, che il Padovano abbia fatto il suo corso di scolaro di diritto romano ad Orléans, donde reduce, e forse laureato, avrebbe domandato al poeta Albertino consiglio sulla via da seguire. Questo primo soggiorno studentesco non ne esclude un secondo magistrale; quello per cui Marsilio, reduce dall'esercito del Lussemburghese, ritorna in Francia per iniziare la sua carriera accademica [1]).

Ma noi non possiamo accettare questa tesi audacissima per le ragioni addotte dal Valois e dal Riezler e per altre ancora. Laddove nel *Defensor pacis* è diffusa una vasta dottrina canonistica ed è non solo citata la notissima Donazione costantiniana, ma sono a più riprese menzionate le Pseudo-isidoriane e varie bolle e decretali di Bonifacio VIII, di Clemente V, di Giovanni XXII, neppure un accenno vien fatto al diritto romano, quantunque la varia legislazione imperiale ne sia la legittima continuazione. Aggiungi a ciò una irrefragabile prova. In tempo certo posteriore al *Defensor* Marsilio scrive il *De translatione imperii* [2]), in cui affronta un problema

1) C. K. Brampton, op. cit., p. 506.

2) *Tractatus de translatione imperii*, in Goldast, *Monarchia S. Romani Imperii*, vol. II, p. 147 e sgg.

di moda nella pubblicistica medievale, i vari passaggi dell'Impero dai Romani ai Greci, dai Greci ai Franchi, dai Franchi ai Germani, analizzando la base giuridica delle varie mutazioni. È un'opera priva di significato politico che segue passo per passo un'opera consimile dallo stesso titolo di Landolfo Colonna [1]). Orbene, mentre il lavoro del Colonna, d'evidente intenzione papista, cita con precisione più d'una volta testi giustinianei, questi stessi testi nel rifacimento marsiliano scompaiono del tutto senza lasciare traccia. E si tratta di testi assolutamente innocui alla tesi imperialista di Marsilio, poichè uno a proposito della carica patriziale concessa da Adriano a Carlo Magno, è tratto dalle *Istituzioni* per accennare al valore giuridico di tale carica [2]); l'altro del *Digesto* afferma la sottomissione di tutte le genti all'Impero, salvo quelle che per privilegi o per consuetudine sono esenti, e proclama l'imperatore con la *Lex Rhodia* « dominus mundi » [3]). Ov'è dunque il professore di diritto romano che il Meyer vuol rinvenire in Marsilio? Ov'è l'uomo

[1]) Landolfo Colonna, *Tractatus de translatione imperii*, in Goldast, op. cit., vol. II, p. 88 e sgg.

[2]) Landolfo Colonna, *Tractatus de translatione*, in Goldast, op. cit., vol. II, p. 93: « Tunc dictus summus Pontifex Adrianus, ... glorioso Carolo hanc tribuit dignitatem: .... dignitatem Patriciatus quoque Ecclesiae concessit, qui olim quasi patres Principis videbantur: ut Institution. libr. primo Titulo duodecimo *quibus modis jus patr. potest. solvitur* § *fil. insuper* ». Il Colonna si riferisce al ben noto passo giustinianeo: « Filius familias si militaverit, vel si senator, vel consul factus fuerit, manet in potestate patris; militia enim, vel consularis dignitas de potestate patris filium non liberat. Sed ex constitutione nostra summa patriciatus dignitas illico imperialibus codicillis praestitis, filium a patria potestate liberat (§ 4, I, 1, 12).

[3]) Landolfo Colonna, *Tractatus*, in Goldast, op. cit., vol. II, p. 95: « Imperator siquidem iste Romanus super omnes reges est, ut 7 q. I, *in apibus*, his regibus exceptis dumtaxat, qui per privilegia et consuetudinem sunt exempti. Omnes siquidem nationes subiectae sunt, ut XI q. 1 *si quis*, et VIII dist. c *quo jure*. Ipse dominus mundi est, *ff. ad L. Rhod. de jact. l. deprecatio* ». Lo scrittore si riferisce nelle ultime sue parole al seguente testo giustinianeo: « *ἐγὼ μὲν τοῦ νόμου κύριος* » (Vol. Maecianus, L. 9, D. *De l. Rhodia*, 14, 2).

dotto in scienze giuridiche che il Brampton tratteggia? Evidentemente ci troviamo dinanzi ad una persona che, se conosce il diritto canonico, ignora il diritto civile, ed è perciò del tutto speciosa l'affermazione del Labanca che « la poca conoscenza.... mostrata del diritto romano avvenga ad arte nella sua classica opera, come per combattere il Papato con le medesime armi del Papato » [1].

Del resto, se ci dobbiamo riferire ai documenti, la già tante volte citata epistola del Mussato deplora che Marsilio « studii de tramite sacri » sia caduto nelle occupazioni militari, e domanda:

> . . . . . quae causa, quis ullus
> mentis amor sacris egit te credere coeptis?

ma non si riferisce mai a studi giuridici che l'amico abbia potuto in passato coltivare. Quale sia stato questo sacro studio è facile intendere: la filosofia e la teologia, che nel Trecento erano bene insieme compenetrate, come quelle scienze che studiavano l'uomo e Dio dell'uomo causa prima, studi filosofici e teologici che da quelli naturali allora non erano molto lontani.

Comunque abbia o non abbia Marsilio studiato ed insegnato ad Orléans, noi lo ritroviamo nel 1312 professore e rettore della Sorbona a Parigi, allora centro famosissimo degli studi filosofici e teologici [2]. Di ciò è prova sicura il secondo documento che della vita del grande Padovano ci resta: una sua ordinanza emanata circa l'uso del sigillo universitario « ut nulla littera

1) B. Labanca, *Marsilio da Padova*, p. 22.

2) A. Franck, *Réformateurs*, p. 137; S. Riezler, *Widersacher*, p. 34; B. Labanca, *Marsilio da Padova*, p. 22; N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 565; C. K. Brampton, op. cit., p. 504. Vedi anche G. Tiraboschi, op. cit., vol. V, p. 152.

cuiuscunque modi magno sigillo Universitatis decetero sigilletur, nisi prius per Universitatem visa et perquisita fuerit examine diligenti » [1]). Nè deve recarci meraviglia che uno straniero sia divenuto professore e rettore in una università francese, se si pensa che il fenomeno non era raro, e che predecessori di Marsilio erano stati proprio due stranieri, Emerico di Danimarca e Nicola da Vienna.

Dopo tre mesi di rettorato, secondo gli statuti universitarî, Marsilio dovette lasciare la carica; ma non è dubbio che egli sia rimasto in Parigi ad insegnare e ad esercitare la professione del dottor fisico forse per ben tre anni.

Il soggiorno parigino ebbe sul pensiero di Marsilio una importanza maggiore che non quello padovano. Ivi egli conobbe innanzi tutto quei tre uomini, ai cui nomi il suo è sempre unito: Ubertino da Casale, Michele di Cesena, Giovanni di Jandun [2]), e con essi Guglielmo Ockam [3]), figure tutte ben note e nel campo religioso e nel campo propriamente filosofico. Quel che occorre notare è la intrinsichezza acquisita con Giovanni da Jandun, che con lui condivise l'amarezza dell'esilio, e, a detta di alcuni, la gloria di aver partecipato alla composizione del *Defensor*.

Giovanni [4]) nacque in Jandun, villaggio della Champagne, e, superati i primi anni dell'adolescenza, passò a Pa-

[1]) H. Denifle, *Chartularium universitatis parisiensis*, Parisiis, 1891, vol. II, p. 158. È errato quanto ritiene il Fabricius che Marsilio sia stato rettore nello Studio di Vienna, come dimostra in nota al Fabricius stesso il di lui editore Mansi: J. A. Fabricius, *Bibliotheca latina*, editio prima italica a P. I. D. Mansi, Patavii, 1754, vol. V, p. 33 e sg.

[2]) C. K. Brampton, op. cit., p. 505 e sg.

[3]) J. Sullivan, *Marsiglio of Padua and William of Ockam*, in *American historical Review*, vol. II (1896-97), pp. 409 e sgg., 593 e sgg. Il Papadopulo, op. cit., tomo II, p. 154, lo dice addirittura nominalista: « in castris Nominalium stetit ».

[4]) E. Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, troisième édition, Paris, 1866, p. 339.

rigi, ove si addottorò in lettere [1]). Uomo di svelta ed acuta intelligenza presto salì in gran fama, sia per l'insegnamento al quale si dedicò, sia per le dotte sue opere di filosofia [2]). La filosofia greca era allora una novità di moda, e Giovanni ne fu un caldo divulgatore. Il curioso sta in ciò che il Jandun afferma di essere stato il primo fra i docenti universitari a leggere il *Commentario ai Problemi d'Aristotele* di Pietro d'Abano a lui fatto conoscere « per dilectissimum meum magistrum Marsilium de Padua » [3]). Ciò ha lasciato credere al Labanca [4]) che Giovanni si riconoscesse discepolo di Marsilio. Più giustamente osserva il Valois [5]) che il *meum* si riferisce a *dilectissimum* e non a *magistrum*, e denoti solo affetto di amico ad amico e non di scolaro a maestro; ciò che è più probabile pensando che il francese era su per giù coetaneo dell'italiano, ed inoltre nel tempo di cui ci occupiamo troppo noto come cultore di filosofia per aver bisogno di apprendere già maturo alla scuola di altri.

Da questo momento in poi il nome di Marsilio richiama sempre quello di Giovanni di Jandun. Nel 1315, quando già quest'ultimo era *magister artium* e docente nel collegio di Navarra fondato alcuni anni prima dalla moglie di Filippo il Bello, fu eletto papa, dopo un conclave assai agitato, Giovanni XXII. Questi da Avignone

[1]) Sulla vita di Giovanni vedi anche Riezler, *Widersacher*, p. 55, ma soprattutto N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 528 e sgg. L'affermazione di molti, come per esempio di G. Audisio, *Diritto pubblico della Chiesa e delle genti cristiane*, Roma, 1863, vol. II, pp. 57, 77, che Giovanni sia stato professore dell'Università di Perugia e italiano è errata.

[2]) L'enumerazione e l'indicazione dei lavori di Giovanni di Jandun vedi in N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 536 e sgg.

[3]) E. Renan, *Averroès*, p. 340.

[4]) B. Labanca, *Marsilio da Padova*, p. 74.

[5]) N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 568, n. 4. Nota giustamente il Valois, *Jean de Jandun*, p. 554, n. 5, l'errore in cui è incorso B. Labanca, *Marsilio da Padova*, p. 74, nel credere che il libro fatto conoscere da Marsilio a Giovanni fosse il *Conciliator differentiarum* di Pietro d'Abano.

nominò canonico di Padova Marsilio e di Senlis Giovanni [1]). Anzi sembra che la nomina dell'italiano si debba alle pressioni dei cardinali Giacomo Stefaneschi e Francesco Caetani [2]). Non si sa poi nulla se il nostro sia effettivamente tornato in patria, nè quanto dopo il 1318, anno in cui fu investito del primo beneficio vacante [3]), vi sia rimasto, nè che mai egli, medico e filosofo, vi abbia fatto. Su tutto ciò regna molta incertezza, tanto che qualche studioso ha avanzato l'idea che Marsilio canonico nulla abbia a che fare con Marsilio già rettore e professore universitario e futuro autore del *Defensor* [4]). Modo agevole di rinunziare ad investigare le profonde ragioni che indussero il Padovano a divenire avversario del pontefice avignonese, pensando che egli non sia mai stato legato alla Chiesa; ma non altrettanto facilmente ci si può sbrigare dalle deplorazioni di Giovanni XXII, il quale, dopo la pubblicazione del *Defensor pacis* e la fuga dei due suoi presunti autori Marsilio e Giovanni, li chiama immemori ed ingrati degli accettati benefici, « acceptorum beneficiorum immemores et ingrati » [5]).

[1]) A. Thomas, *Extraits des archives du Vatican pour servir à l'histoire littéraire du moyen âge*, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, a. II (1882), pp. 448, 452; *Vatikanische Akten zur Deutschen Geschichte in der Zeit kaiser Ludwigs des Bayern*, Innsbruck, 1891, p. 5, n. 6.

[2]) N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 567; A. Thomas, op. cit., in *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, a. II (1882), p. 449. Chi fossero i due cardinali protettori di Marsilio è noto, com'è ben noto il loro amore alle lettere e alle arti: vedi a proposito E. Müntz, *Études sur l'histoire des arts à Rome pendant le moyen âge*, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, vol. I (1881), p. 113. Sul modo in cui Marsilio venne in rapporto con questi due personaggi non si possono fare che delle congetture.

[3]) S. Riezler, *Vatikanische Akten*, p. 66, n. 100.

[4]) H. Denifle, *Chartularium*, vol. II, p. 158, n. Il Thomas, op. cit., in *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, vol. II (1882), p. 449, ritiene invece non esservi nessun dubbio che Marsilio autore scomunicato del *Defensor pacis* sia la stessa persona con Marsilio canonico di Padova beneficato da Giovanni XXII.

[5]) E. Martène e U. Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Lutetiae Parisiorum, 1717, vol. II, p. 695.

Ritorniamo a noi. Marsilio, se davvero andò a Padova per esercitarvi il suo nuovo ufficio, non vi rimase certo a lungo dopo il 1318. Gli anni 1318-1327 sono i più importanti della sua vita, ma purtroppo i più oscuri, perchè non ci resta traccia della sua attività intellettuale, sebbene in essi si sia venuto maturando quel trattato a cui l'ignoto medico doveva affidare tutta la sua gloria. Perchè il fedele canonico sia divenuto eretico e fierissimo nemico della Chiesa, non sappiamo. Si è fantasticato a lungo su ciò. Alcuno [1]) ha voluto pensare ad un preteso viaggio di Marsilio ad Avignone, dov'egli ebbe a constatare, nè più nè meno come Lutero a Roma, la corruzione ecclesiastica e l'ingordigia dei prelati, per cui l'animo suo, come l'animo di molti riformatori, si volse alla purità della Chiesa primitiva. Ma sono mere costruzioni senza una base positiva [2]).

Riconoscendo quindi l'impossibilità di squarciare questo velo, notiamo soltanto che presto Marsilio dovette ritornare a Parigi, al centro che lo appassionava, per ivi esercitarvi la sua professione di medico [3]). La crisi di coscienza che fa d'un uomo religioso una bestia dell'abisso infernale, « de abysso sathanae », come lo proclamerà di poi il papa, deve riconnettersi all'ambiente parigino più che a quello avignonese. La lotta giurisdizionale, che egli ebbe agio di sperimentare in piccolo a Padova, la riguardò e la studiò su più vasta scala a Parigi [4]). Ivi era ancor fresco il ricordo del memorando con-

[1]) C. K. Brampton, op. cit., p. 507 ; G. Piovano, *Il « Defensor pacis » di Marsilio Patavino* in *La scuola cattolica*, 1922, vol. XXII, p. 163 : vedi soprattutto N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 567.

[2]) L'opinione del viaggio avignonese si basa su un passo del *D. p.* II, 24, Goldast, vol. II, p. 274 : « qui vero vidi et affui, videre videor, quam Dan. 2 Nabuchodonosor terribilem statuam in somnio recitatur vidisse ».

[3]) C. K. Brampton, op. cit., p. 507.

[4]) P. E. Meyer, op. cit., p. 7 ; G. Bonet-Maury, op. cit., p. 96.

trasto tra papa Caetani e il re di Francia; ivi erano ancora sulle bocche di tutti le parole delle tre famosissime bolle bonifaciane, la prima delle quali *Clericis laicos* (1296) scomunicava senz'altro tutti i principi che avessero imposto tributi agli ecclesiastici, nonchè gli ecclesiastici che li avessero pagati; la seconda *Ausculta fili* (1301) poteva intendersi come una paterna ammonizione, ma insieme come una fiera rampogna contro tutte le menomazioni dei diritti chiesastici per opera della regalità; la terza infine *Unam sanctam* (1302) compendiava le prime due in una altezzosa proclamazione dell'universalità sovrana del Papato, sintetizzata nelle ben note parole: « porro subesse Romano pontifici omnem humanam creaturam declaramus ». A Parigi erano ancor vivi i termini ideali della lotta, e certo si leggevano ancora gli infiniti scritti che i giuspubblicisti di Filippo avevano opposti contro le esigenze di Roma [1]).

Sicuramente Marsilio dovette conoscere nelle sue permanenze a Parigi, sia tra il 1312 e il 1316, sia dopo il 1318, questi scritti, e questi scritti dovettero sul suo pensiero esercitare un'alta influenza, che unita alle giovanili indistruttibili esperienze patavine circa i mali dello strapotere clericale, determinarono in lui quella crisi e quello sviluppo spirituale, che lo portò al *Defensor pacis* [2]).

La *Summaria brevis et compendiosa doctrina de abbreviatione guerrarum*, la *Disputatio inter militem et clericum*

[1]) Per la storia di questa famosissima controversia tra Stato e Chiesa, che tanta importanza ebbe sul pensiero marsiliano, rimando alle seguenti opere: P. Dupuy, *Histoire du differend entre le Pape Boniface VIII et Philippe le Bel*, Paris, 1655; A. Baillet, *Histoire des démêlez du pape Boniface VIII avec Philippe le Bel roi de France*, Paris, 1718; A. B. Christophe, *Histoire de la papauté pendant le XIV^e siècle*, Paris, 1853, vol. I, p. 92 e sgg; J. Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Paris, 1926.

[2]) G. Bonet Maury, op. cit., p. 96.

super potestate, il *De recuperatione terrae sanctae*, opere probabilmente di Pietro Dubois [1]), l'anonima *Questio de potestate papae*, il *Tractatus de potestate regia et papali* di Giovanni da Parigi, la *Quaestio in utramque partem disputata de potestate regia et pontificali* d'autore ancora non bene determinato, non poterono non influire, come ci sforzeremo di dimostrare nell'esame dell'opera marsiliana, sul suo spirito [2]). E che così sia realmente lo dimostra il fatto che nel *Defensor pacis*, mentre solo appena si può trovare un accenno alle lotte del Comune di Padova contro il clero [3]), le tirate contro Bonifacio e i suoi successori sono frequentissime : il che vuol dire che le pretese della curia pontificia contro la regalità e l'autonomia francese lo impressionarono così altamente da porre in secondaria luce ogni altra esperienza politica, sia quella patavina, sia quella più recente, per la quale componeva il suo trattato, la lotta di Giovanni XXII contro Ludovico IV di Baviera. Aggiungiamo a ciò, col Ruffini Avondo, che in Parigi non v'era « scottante questione politica, religiosa e filosofica del tempo che non *fosse* discussa » e « nuova corrente di pensiero che non *fosse* rappresentata » [4]) ; ed avremo chiara l' idea dell' ambiente da cui sorse il mirabile trattato di Marsilio.

[1]) E. Renan, *Études sur la politique religieuse du règne de Philippe Le Bel*, Paris, 1899, p. 289 e sgg.

[2]) Per i suddetti trattati vedi F. Scaduto, op. cit., p. 76 sgg. ; R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII*, Stuttgart, 1903.

[3]) *D. p.*, II, 8 ; Goldast, II, p. 212 (Scholz, p. 59) : « Neque adhuc his clausis limitibus, laicos quosdam quos in Italia fratres gaudentes, alibi vero beginos appellant, similiter ab humanis legibus civilibus rite latis exemptos fecerunt. Sic quoque fratres templariorum, hospitaliorum et reliquos plures huiusmodi ordines, similiter et eos qui de alto passu.... ». Vedi a proposito A. Gloria, *Controversie* ; G. Gennari, op. cit., parte III, p. 36 ; C. W. Previté-Orton, op. cit., p. 3. Per l' interpretazione delle parole ultime del brano citato : « eos qui de alto passu », vedi E. Emerton, op. cit., p. 39, n. 1.

[4]) E. Ruffini Avondo, op. cit., p. 120.

Una questione gravissima è quella della composizione del *Defensor pacis*, alla quale dovette certo partecipare almeno indirettamente Giovanni di Jandun. Gli studiosi si dividono in due campi: da un lato abbiamo il Friedberg [1]), il Labanca [2]), il Sullivan [3]), i quali non esitano a negare al Jandun ogni partecipazione all'opera che non sia quella di mero copista o di confidente circa la sua struttura e contenenza, che in un certo tempo dovettero essere tenute segrete; dall'altro, il Valois [4]) che nel lavoro vuole attribuire al francese una parte per lo meno uguale a quella dell'italiano. Altri, come l'autorevole Riezler [5]), il Meyer [6]), il Neander [7]), l'Atger [8]), credono che il primo più o meno abbia collaborato al lavoro di Marsilio, ma che a quest'ultimo spetti l'onore di aver dato al mondo il più formidabile trattato politico dell'evo medio.

Gli ultimi e più acuti studiosi del *Defensor* ne rivendicano senza esitazione e timore di errare all'italiano l'intera ed esclusiva paternità. L'americano Emerton [9]), giudice imparziale, e perciò affatto schivo di velleità na-

1) E. Friedberg, *Die mittelalterlichen Lehren über das Verhältniss von Staat und Kirche*, Leipzig, 1874, parte II, p. 25, n. 2.

2) B. Labanca, *Marsilio da Padova*, p. 117 e sgg.

3) J. Sullivan, *Marsiglio of Padua*, p. 412. Il Villari, *Marsilio da Padova*, p. 8, non si pronuncia esplicitamente, ma mostra di credere Marsilio l'unico autore del *Defensor*.

4) La tesi del Valois appare dallo stesso titolo del suo studio, *Jean de Jandun et Marsile de Padoue auteurs du « Defensor pacis »*: vedi p. 571 e sgg. Così pure B. Jungmann, *Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam*, Ratisbona, 1886, vol. VI, p. 186, il quale dice che il *Defensor pacis* « communi labore confectum est ».

5) S. Riezler, *Widersacher*, p. 56.

6) P. E. Meyer, op. cit., p. 12.

7) A. Neander, *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche*, Gotha, 1851-56, vol. IV, p. 35.

8) F. Atger, op. cit., p. 72.

9) E. Emerton, op. cit., p. 17 e sgg. Non così l'inglese J. W. Allen, *Marsilio of Padua and mediaeval secularism* nella già citata raccolta di conferenze del Hearnshaw, p. 170, il quale, sia pur limitatamente, sembra vedere nel *Defensor* una partecipazione del Jandun.

zionalistiche, nel suo recente volume marsiliano critica *ex professo* la tesi del Valois.

L'opera del Jandun è assai vasta; ma, se la riguardiamo nel suo complesso, essa presenta un carattere prevalentemente speculativo e metafisico, e ripugna ad ogni problema politico ed ecclesiastico. Essa ci si manifesta un po' tinta di mite scetticismo e il suo argomento preferito è l'annosa questione della realtà degli universali. Invero è difficile trovare un' identità di giudizio filosofico e politico tra la produzione di Marsilio e quella di Giovanni: perciò lo stesso Valois si basa su argomenti tutt'estrinseci alla materia delle opere dei suoi due autori.

Gli argomenti del Valois [1]), discussi ampiamente dall'Emerton, sono in sostanza quattro. Abbiamo in primo luogo un poema trecentesco, *De Bavari apostasia* [2]), il quale unisce insieme i nomi di Marsilio e di Jandun e genericamente li dice *serpentini gemini*, autori di *codicillos, cartulas et libellos* e di falsi commenti sopra testi a loro noti: l'Emerton in ciò vede solo un'allusione ai lavori filosofici del francese, commentatore d'Aristotele; e giustamente nota che del *Defensor pacis* non si parla, nè si accenna ad una presunta collaborazione. In secondo luogo abbiamo il francese continuatore della *Cronica* di Guglielmo di Nangis, che, descrivendo l'arrivo di Marsilio a Norimberga, nota la compagnia inseparabile di Jandun: ma anche qui nessun accenno al *Defensor* e all'opera comune. Possediamo ancora un processo ereticale

1) N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 572.

2) Pubblicato da Otto Cartellieri, in *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtkunde*, vol. XXV (1900), p. 712 e sgg. Vedi anche lo scritto di A. D'Ancona, *La poesia politica italiana ai tempi di Lodovico il Bavaro*, stampato in *Varietà storiche e letterarie*, serie seconda, Milano, 1885, pp. 75-113, in appendice al quale è riprodotta la citata poesia *Contra Ludovicum Bavariorum imperatorem*.

contro Francesco di Venezia, studente alla Sorbona e *famulus* del Padovano, accusato di complicità col suo maestro e con Giovanni dopo la loro fuga in Germania: il giovane in esso dichiara che soli Marsilio e Jandun composero quel certo libro incriminato, che egli più tardi seppe contenere degli errori, ma di cui ignorò sempre il reale contenuto, chè altrimenti, secondo il suo dovere, lo avrebbe denunciato [1]). Infine vi è la bolla di scomunica, che Giovanni XXII scagliò contro i due canonici eretici, in cui si accenna ad un certo libro che essi presentarono all'imperatore e che forniva a questo ragioni per resistere contro la sede papale.

Questi sono gli argomenti che si possono addurre per sostenere la tesi di una collaborazione di Giovanni di Jandun al *Defensor pacis*, ma evidentemente sono troppo esigui. Si tratta di testi contemporanei che o non parlano punto del *Defensor* e della partecipazione di Giovanni, o che vi parlano indirettamente senza entrare in merito circa l'appartenenza. In quanto a questi ultimi, cioè i testi che accennano all'opera imputata, la deposizione di Francesco di Venezia e la bolla di scomunica, l'appunto fatto al Jandun può bene riguardare le sue personali opinioni, rivelatesi anche con la fuga presso Ludovico il Bavaro, senza bisogno che esse si siano espresse nel trattato.

Nè si può ammettere un'attività di Giovanni di Jandun subordinata a quella di Marsilio. Egli era un uomo di troppo elevata cultura, troppo consapevole di sè e dei suoi meriti, per porsi agli ordini di un'altra persona e lavorare per essa [2]). E una volta concessa questa partecipa-

1) S. Baluzius, *Miscellaneorum libri*, Parisiis, 1628, vol. I, p. 313 (citato appresso).

2) G. Piovano, op. cit., p. 162. Il Piovano critica la tesi di coloro che sostengono che Giovanni di Jandun sia stato un mero copista,

zione, come ammettere che egli non abbia lasciato nel lavoro tracce così importanti del suo pensiero filosofico che i critici non potessero rilevarle attraverso un lavorio di comparazione? E come spiegare che il trattato viene esplicitamente nel testo dichiarato opera di un solo e padovano (*Antenorides ego*), e non di due, quando la partecipazione ad esso di un uomo notissimo nel campo speculativo come il Jandun, vi avrebbe recato maggior lustro e lo avrebbe, si può dire, meglio presentato all'apprezzamento dei dotti? In realtà il lavoro offre una tale unitarietà di sviluppo, d'argomentazione, di finalità, di stile, in ogni capitolo, in ogni periodo, in ogni rigo, che è impossibile che l'abbia potuto scrivere più d'uno. « Infine », conclude l'ultimo ed egregio critico marsiliano, il Ruffini Avondo [1]), « alla dimostrazione dell'ultima tesi riferita noi vorremmo contribuire con un argomento del tutto psicologico. Nel *Defensor pacis* ci sono idee e principî di tale genialità e di tale novità, che hanno fatto tributare al loro enunciatore l'elogio — sommo fra tutti — di aver precorso i tempi. Orbene come si possono concepire quelle scintille, che qua e là illuminano tutto il *Defensor pacis*, se non come sprizzate da un'unica individuale genialità? Sia pure, per ipotesi, opera magari esclusiva del Jandun il macchinoso apparato aristotelico e patristico. Non certo quello avrebbe reso immortale il libro, se Marsilio non ci avesse incarnato lo spirito del suo altissimo pensiero; il che ne rivendica all'italiano la superba paternità ».

Nell'ambiente parigino il *Defensor pacis* dovè a poco a poco maturare attraverso un sottile lavorio spe-

osservando appunto che egli era uomo troppo alto per una funzione così misera, ma d'altra parte dice che « è cosa incontrastata che Marsilio ne fu l'autore principale, perchè il solo suo nome figura nel *Defensor pacis* ».

1) E. Ruffini Avondo, op. cit., p. 123.

culativo, acuito dal desiderio di risolvere i più importanti problemi del tempo, reso più complesso da una svariatissima esperienza politica, che dal piccolo Comune italiano va al regno di Francia e all'Impero. In un certo senso le opinioni di Marsilio dovevano politicamente essere già formate prima che il celebre libro venisse da lui composto. Giustamente osserva il Previté-Orton [1]) che la formazione e l'elaborazione del vasto materiale dovè rappresentare l'opera di molti anni. Perciò la famosa scomunica del marzo 1324 di Ludovico il Bavaro per opera di Giovanni XXII ebbe l'effetto di affrettare la composizione di un lavoro, che in parte materialmente era già stato scritto o certo era stato intellettualmente già distribuito senza che rimanesse altro che stenderlo sulla carta. La lotta ingaggiata dal Bavaro contro il pontefice di Avignone deve così apparirci come la causa prossima del *Defensor pacis*, ma non il motivo determinante. Accenniamo ora all'origine e allo sviluppo di questo contrasto.

Alla morte di Enrico VII di Lussemburgo, il papa Clemente V [2]), che aveva menomato Roma della secolare gloria di capitale della cattolicità, trasferendo la Sede di Pietro ad Avignone, volle far valere alcuni suoi pretesi diritti: la rappresentanza o il vicariato dell'Impero vacante, riecheggiando ancora l'audacissima tesi dell'antecessore Caetani d'una generica supremazia sovra l'Impero e sovra tutti gli Stati. Ciò che Bonifacio aveva sostenuto contro Filippo il Bello Clemente V ripeteva spe-

1) C. W. Previté-Orton, op. cit., p. 4. Lo stesso è il parere di N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 569.

2) F. Gregorovius, *Storia della città di Roma nel Medio Evo dal secolo V al secolo XVI*, traduzione ital. dell'avv. R. Manzato, Venezia, 1875, vol. VI, p. 112 e sgg.; J. Hergenrother, *Histoire de l'Eglise*, 1ère trad. fr., Paris, 1888, vol. IV, p. 426; G. Mollat, *Les papes d'Avignon* (1305-1378), Paris, 1912, p. 198 e sgg.

cificando contro l'Impero. Giovanni XXII, succeduto al Guasco, dopo un conclave lunghissimo, non si ritrasse indietro, anzi continuò nella stessa politica, e, siccome due principi rivali Ludovico di Baviera e Federico d'Austria si contendevano la corona, intimò loro, al di fuori di un voto elettorale, di sottomettersi al suo arbitrato, sostenendo un diritto pontificio circa la risoluzione delle controversie di sovranità [1]). Ludovico si rifiutò d'aderire ai desiderata della curia avignonese, insuperbito forse dall' avere già vinto in Mühldorf il suo antagonista [2]) e dall'aver quindi di fatto acquisita l'alta carica. Si iniziò così una lotta tra il neo-imperatore e il papa, lotta che ebbe i suoi primi riflessi anche in Italia, ove il papa levava ostacoli all'imperatore e ai ghibellini suoi sostenitori, e che si protrasse assai a lungo. Nell'ottobre del 1323 Giovanni XXII, che forse aveva in animo di sostenere la candidatura di Carlo IV di Francia, una volta tolto di mezzo il Bavaro, ordinò con una sua bolla al principe ribelle di abbandonare la carica assunta, di sottomettersi alla Santa Sede alla quale sola spettava il diritto di approvare e riconoscere l'investitura imperiale, pena, qualora vi si rifiutasse, la scomunica [3]). Ludovico, nonostante le assurdità di queste domande, non si ribellò violentemente, cercò piuttosto di procrastinare le cose. Domandò innanzi tutto del tempo per consultare gli elettori nonchè i suoi giureconsulti, professandosi, peraltro, devoto figlio e rispettoso della sacra autorità pon-

[1]) F. GREGOROVIUS, op. cit., vol. VI, p. 129; F. ROCQUAIN, *La cour de Rome et l'esprit de la réforme avant Luther*, Paris, 1895, vol. II, p. 368 sgg.; B. JUNGMANN, op. cit., vol. VI, p. 191 e sgg. Cfr. la bolla *Si fratrum* del 21 marzo 1317 in E. MARTÈNE e U. DURAND, *Thesaurus*, vol. II, p. 641.

[2]) F. GREGOROVIUS, op. cit., vol. VI, p. 132; G. BRYCE, op. cit., p. 246.

[3]) F. GREGOROVIUS, op. cit., vol. VI, p. 133. Cfr. la bolla *Attendentes quod*, in E. MARTÈNE e U. DURAND, *Thesaurus*, vol. II, p. 644.

tificale. Giovanni di contro non cedette, anzi ai nuovi tentativi del principe, che voleva appellarsi ad un Concilio generale, scagliò l'anatema [1]).

Questo il fatto più prossimo che determinò Marsilio al completamento o alla composizione di quel trattato, che certo era già nel suo pensiero incarnato e nutrito di sempre nuovi elementi, il fatto più prossimo, ma anche il più clamoroso, come quello in cui le già audaci pretese bonifaciane venivano riconfermate ed aggravate. Alcuni hanno sostenuto che il *Defensor pacis* sia stato scritto nel breve periodo di due mesi, affidandosi alla già citata deposizione di Francesco di Venezia; ma il passo contestato deve intendersi non già in questo senso, ma nel senso che egli, solo due mesi dopo la fuga di Marsilio e di Jandun, seppe che il libro elaborato dal suo maestro conteneva proposizioni ereticali [2]). Ma se non si può determinare il tempo in cui Marsilio iniziò l'opera, nè quello occorso per condurla a fine, si può con sicurezza stabilire persino il giorno che scrisse l'ultima parola del suo celebre trattato. Il Riezler [3]) si limita a dire

1) G. Bryce, op. cit., p. 264; F. Gregorovius, op. cit., vol. VI, p. 134 e sg.; B. Jungmann, op. cit., vol. VI, p. 195 e sg.; A. B. Christophe, op. cit., vol. I, p. 342.

2) N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 569. Il passo in parola (S. Baluzius, *Miscellaneorum libri*, vol. I, p. 313), dice: « Item super contentis in secundo articulo interrogatus suo juramento, negavit omnia in eo contenta fore vera, dicens quod si ipse errores huiusmodi scivisset, eos revelasset Domino Episcopo Parisiensi; nec scivit vel audivit aliquos interfuisse compositioni dicti libelli, exceptis dictis Massilio et Johanne de Janduno; de quibus audivit dici post recessum dicti Massilii per duos menses quod dicti Massilius et Johannes tantum compilaverunt dictum libellum. Et istud audiverat dici a Magistris legentibus Parisiis, et ab aliquibus religiosis heremitis. Et de hoc etiam dixit tunc esse famam publicam Parisiis, tempore quo ipse Franciscus erat ibi, post recessum videlicet Massilii supradicti. Quo tempore dicebatur dictum libellum continere multas haereses et errores contra fidem catholicam. Sed quid in particulari seu speciali contineret libellus praedictus, dixit se nihil scire nec dici audivisse tunc nisi quod supra asseruit ».

3) S. Riezler, *Widersacher*, p. 301.

che il *Defensor* fu compiuto tra il 1324 e il 1326, il Villari [1]) addirittura lo porta al 1327, il Ritter [2]) al 1328, ma il Müller [3]), basandosi sulla ragionevole asserzione di un manoscritto marsiliano di Vienna, lo dichiara del tutto perfezionato il 24 giugno 1324, e quindi, stando alla deposizione di Francesco, reso noto al gran pubblico verso la fine dello stesso anno. Gli studiosi posteriori, come il Sullivan [4]), il Previté-Orton [5]), il Ruffini Avondo [6]), accettano tutti queste conclusioni, e, ov'è possibile, le convalidano di nuove prove, accordandosi in ciò anche alle più antiche asserzioni del Goldast [7]) e dello Scardeone [8]).

Compiuto così il *Defensor pacis*, Marsilio si sottrasse al pettegolo scandalistico ambiente parigino, e con il suo amico Giovanni di Jandun fuggì in Germania presso l'imperatore Ludovico. S'inizia un secondo periodo della tormentata sua vita.

1) P. Villari, *Niccolò Machiavelli*, vol. II, p. 242.

2) M. Ritter, in *Reuschs theolog. Literaturblatt*, 1874, n. 24; *Historische Zeitschrift*, vol. XLII (1879), p. 298 e sgg.; J. Sullivan, *The manuscripts*, p. 293 e sgg.

3) K. Müller, *Der Kampf Ludwigs des Baiern mit der römischen Kurie*, Tubingen, 1879, vol. I, p. 368. La nota del ms. viennese dice:

> Anno trecenteno milleno quarto vigeno
> Defensor est iste perfectus festo Baptiste
> Tibi laus et gloria Christe.

4) J. Sullivan, *The manuscripts*, p. 293 e sgg. Il Sullivan esamina la questione a fondo, e sui suoi risultati non vi può essere dubbio.

5) C. W. Previté-Orton, op. cit., p. 4; C. K. Brampton, op. cit., p. 508.

6) E. Ruffini Avondo, op. cit., p. 124. Vedi anche N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 570, al quale la datazione del Müller sembra verosimile e in nota fa un acuto esame critico di essa.

7) M. Goldast, *Monarchia*, vol. II, p. 154.

8) B. Scardeone, *De antiquitate urbis Patavii et claris civibus patavinis*, Basileae, 1560, p. 150.

Capitolo III.

LA TEORIA DELLO STATO NEL « DEFENSOR PACIS ».

Il *Defensor pacis* a chi lo riguardi estrinsecamente può apparire nulla di più che un *pamphlet* scritto, com'era in uso ne' tormentati anni del ferrato Trecento, per sostenere sul terreno giuridico le ragioni d'un principe, che nel caso nostro sarebbe Ludovico il Bavaro, e come tutte le opere occasionali, specioso ingannevole adulterante i fatti positivi, rivolgendosi a forza verso un fine, la dimostrazione d'un assunto ordinato *a priori*; ma a chi lo studia nella sua contenenza si presenta come un vero e proprio trattato, in cui l'intento scientifico trascende ed assorbe i brevi spunti polemici, che, per altro, nè stancano il lettore nè ingannano lo storico [1]). È questa una riprova di quanto sopra abbiamo detto, che cioè il *Defensor* ha dovuto essere a lungo elaborato dal suo autore e che in esso hanno confluito le più vaste esperienze politiche del secolo; per cui in Marsilio si assomma la sapienza del cittadino di Padova, l'ardore del giovane nazionalismo francese, la maturità riflessiva dell'imperialismo romano-germanico. Ma lo scrittore dimentica la triplice genesi dell'opera sua, ed i problemi in massima pone scientificamente in universale, prescindendo dai casi a lui noti, e questi, se mai, offrendo a noi, dopo l'analisi logica degli istituti, prova posteriore d'una verità già

[1]) E. Emerton, op. cit., p. 21. Vedi anche A. Franck, *Réformateurs*, p. 139, e M. Creighton, op. cit., vol. I, p. 40.

acquisita. Marsilio depone in sostanza quell'abito partigiano che turba tutti i trattatisti del tempo, specie francesi, dimentica gli eventi più prossimi, di cui il giudizio suo personale e troppo interessato non può essere sicuro, e si sforza di pervenire ad un'analisi dei problemi la più generale possibile, epperò più duratura e sincera.

Ma con ciò non abbiamo ancor detto che cosa sia il *Defensor pacis*. « Sostanzialmente, il *Defensor pacis* lo si potrebbe definire un trattato polemico di politica ecclesiastica. La ricerca dello Stato perfetto è il fine ultimo dell'opera; ma la dottrina dello Stato vi è svolta solo in funzione della costruzione centrale dell'opera, la dottrina della Chiesa. Il *Defensor pacis*, insomma, può chiamarsi una teoria dello Stato solo in quanto per Marsilio l'organizzazione ecclesiastica è subordinata all'organizzazione statale, proprio come per il diritto romano, che includeva il *jus sacrum* nel *jus publicum* » [1]). Ma il pericolo grave, che avrebbe potuto sottrarre Marsilio dalla sua scientifica imparzialità per risospingerlo nelle paludi della controversia polemizzante, era precisamente la costruzione della dottrina della Chiesa. E qui ci si appalesa la vera importanza dell'opera del dottore padovano, che ben la individua di fronte a consimili opere del tempo. Egli, anche quando s'occupa del problema che più lo travaglia, della Chiesa e della sua struttura, causa prima dell'allontanamento e della degenerazione dello Stato da quell'ideale che il nostro autore auspica, resta freddo studioso che riesce a sopire le passioni travolgenti del partitante. Ed egli ciò può ottenere, da un lato volgendo il suo studio a riguardare non tanto la struttura attuale della

1) E. Ruffini Avondo, op. cit., p. 126: vedi anche S. Vento, *La filosofia politica di Dante nel « De monarchia » studiata in sè stessa e in relazione alla Pubblicistica medievale da San Tommaso a Marsilio da Padova*, Torino, Bocca ed., 1921, p. 18.

Chiesa, quanto quella della Chiesa primitiva nella purezza evangelica, realizzando quel processo a ritroso che tutti i riformatori cercheranno di ripetere da Wicleff a Hus, da Savonarola a Lutero; dall' altro, presentando prima, e fuori d'ogni preoccupazione di politica religiosa, la teoria dello Stato, analizzando quindi le cause per cui lo Stato è debole, cioè le soverchie ingerenze ecclesiastiche, in un campo essenzialmente temporale e pubblico. Così è evitato il pericolo d'ogni contaminazione tra l'ideale scientifico e l'ideale politico.

Questa distribuzione dell' opera è anche l' originalità dell' opera stessa. Il primo problema, la teoria dello Stato, è posto sovra le consuete idee aristoteliche, ma l' autore le rifonde in una calda animata comprensione delle nuove entità politiche e delle nuove forze sociali, che il secolo offre e che l' antichità ignorava. Il secondo problema poi, la teoria della Chiesa, scisso dal primo, è sviluppato in modo del tutto originale, evitando l'errore comune medievale di documentare con l' autorità dello Stagirita situazioni da questo affatto imprevedute: errore assai facile a coloro che riguardavano la Chiesa come riguardano lo Stato, aggregati nella loro forma sensibile della stessa natura, ancorchè la prima avesse un fine ultramondano che al secondo mancava. Giustamente nota l' Emerton che nel *Defensor pacis* specialmente notevole è l'abbandono del medievale metodo sillogistico. Solo occasionalmente Marsilio vi ricorre con una casuale relazione ad una premessa maggiore o minore, poichè in generale pone la sua fiducia non sovra la forza formale di proposizioni logiche, ma sovra la intima verità o l'intimo evidente senso comune delle sue idee [1]). Perciò, se i modi aristotelici e scolastici con le

1) E. Emerton, op. cit., p. 21.

relative dottrine riappaiono frequenti nel trattato, non hanno più quella forza che è ad essi attribuita da altri scrittori: sono piuttosto vestimenti eruditi e convenzionali, che una struttura viva aderente ad una materia pulsante.

Lo Stato mira nella sua attività ad assicurare la pace, in cui è riposto il massimo benessere dei popoli. È questo un punto comune, nel quale s'incontrano tutti gli scrittori medievali sempre vaghi di realizzare un ideale di astratta perfezione. Così Dante [1]), Engelbert d'Admont [2]), san Tommaso [3]). Ma, ove nel poeta della *Commedia* la pace è uno stato di grazia, a cui si perviene, rimossi gli impedimenti della cupidigia, della lupa «di tutte brame.... carca ne la sua magrezza», che ci insidia; ove nell'abate di Admont è la pace internazionale realizzata attraverso l'arbitrato imperiale; nel dottore d'Aquino il bene, la salute d'una moltitudine associata; per Marsilio, eliso ogni carattere metafisico, significa solo *tranquillitas*: quell'ordine di cose, per cui le varie parti dello Stato, cooperando ad un fine proprio e non usurpando l'altrui, possono realizzare una superiore armonia [4]). E se la pace può definirsi la salute degli aggregati sociali, la discordia, il suo opposto, ne costituisce la malattia.

Tra le tante cause di discordia, che l'indagine scientifica può cogliere e fissare, nota Marsilio, ve ne è una

[1]) D. Alighieri, *Monarchia*, I, III, 2; III, XVI, 10. Seguo il *Testo critico della Società dantesca italiana*, Firenze, 1921. Vedi G. Vadalà Papale, *Le leggi nella dottrina di Dante e di Marsilio da Padova*, in *Studi giuridici a F. Schupfer*, Torino, 1898, p. 73.

[2]) Engelbert d'Admont, *De ortu progressu et fine Romani imperii liber*, cum G. Buschii *praefatione*, Basileae, 1553. Vedi S. Riezler, *Widersacher*, p. 163 e sgg.; F. Scaduto, op. cit., p. 64 e sgg.

[3]) S. Tommaso, *De regimine principum*, I, 2, p. 6.

[4]) *D. p.*, I, 1; Cartellieri, p. 1 (Scholz, p. 1).

certo singolare, il Papato, la cui attività terrena è un continuo tentativo di menomare lo Stato nelle sue funzioni sociali [1]). Obietto dell'opera, la cui novità non sfugge a Marsilio, è precisamente l'additare ai principi la causa del male, che mina gli Stati, e però porre il problema dei rapporti tra l'autorità laica e l'autorità ecclesiastica su nuove basi, fuori d'ogni preoccupazione curialistica [2]).

Che cosa sia lo Stato è il primo problema che il Padovano affronta e risolve in modo affatto originale. Lo Stato di Marsilio non è più la *πόλις* aristotelica o il Comune italiano, su cui avrebbe potuto pure bene fissare la sua analisi, non è l'Impero con le sue pretese universalistiche; è qualcosa di più vasto, che importa una « pluralitatem civitatum seu provinciarum sub uno regimine contentarum » [3]), è lo Stato moderno, certo allora nella sua infanzia [4]), ma già forte nei suoi tratti

1) *D. p.*, I, 1 ; CARTELLIERI, p. 2 (SCHOLZ, p. 2).

2) *D. p.*, I, 1 ; CARTELLIERI, p. 3 (SCHOLZ, p. 3) : « Non debet autem curam hanc negligere quispiam timore vel segnitie aut quovis alio malignitatis spiritu ». Confronta questo passo con un altro di DANTE, *Monarchia*, III, 1, 4 : « Quid timeam, cum Spiritus Patri et Filio coeternus ait per os David ' in memoria eterna erit iustus, ab auditione mala non timebit ' ? ». Che il principio del *Defensor* ricordi i primi capitoli della *Monarchia* è stato rilevato da N. VIANELLO, *Il trattato della « Monarchia » di Dante Alighieri*, Genova, 1921, che acutamente si è adoperato a mettere in luce talune relazioni tra l'Alighieri e Marsilio.

3) *D. p.*, I, 2 ; CARTELLIERI, p. 6 (SCHOLZ, p. 6). Vedi O. GIERKE, *Genossenschaftsrecht*, vol. III, p. 545.

4) Vedi A. CAPPA LEGORA, *La politica di Dante e di Marsilio da Padova*, Roma-Torino, 1906, p. 76 e sgg. ; S. VENTO, op. cit., p. 388 ; G. DE CASTELLOTTI, *La dottrina dello Stato in Marsilio da Padova*, in *Saggi di etica e di diritto*, serie II, Ascoli Piceno, 1903, p. 17. Di diversa opinione è il GEBHART, *Recensione ai libri dello* SCADUTO *e del* LABANCA *su Marsilio*, in *Revue historique*, t. XXV (1884), p. 166, il quale sostiene che la dottrina del Padovano, traendo origine non da un vigile contatto con la realtà sociale, ma dall'astratto studio di Aristotele, non riesca ad attingere il concetto dello Stato moderno e neppure riesca a sistemare giuridicamente gli elementi che si agitavano nella vita comunale : egli resta aderente ora alla greca *πόλις*, e su questa rigidamente basa la sua costruzione, ora all' Impero, elaborato dai nuovi aristotelici, e questo non riesce a superare in una più vera e storica visione.

fondamentali. Con ciò non vogliamo dire che lo scrittore tenga fermo sempre il suo nuovo concetto, poichè anzi spesso, e lo vedremo, il suo ragionamento presuppone un ente ora maggiore ora minore dello Stato nazionale: nel primo caso l'Impero, nel secondo il Comune. Nè in ciò è da vedere alcun segno di profetico ingegno. Lo studioso è sempre determinato dai tempi.

E come Aristotele, non conoscendo se non per scarse notizie indirette, osserva il Mosca [1]), le monarchie asiatiche, ebbe per tipo politico quasi unico lo Stato greco del quarto e del quinto secolo avanti Cristo; così Marsilio, la cui osservazione s'era ben più largamente estesa nei suoi viaggi, che dalla natia repubblichetta lo avevano portato a visitare le Signorie scaligere e viscontee e poi il vasto reame de' gigli d'oro, nonchè ad avere diretta esperienza del Sacro Impero, poteva ben superare l'antico maestro nell'abbozzo d'un tipo politico che è infine il nostro Stato moderno.

Lo Stato marsiliano è una formazione naturale. Si ritorna alla teoria organica, già abbozzata da Aristotele e accolta poi da Cicerone, da Seneca e ancora da san Paolo, riaffiorante in sistemi assai più moderni, che si muovono sopra presupposti empirici e positivistici. « Suscipiamus cum Aristotele.... civitatem esse velut animatam seu animalem naturam quandam » [2]). È il concetto tipicamente naturalistico dell'organismo [3]), in cui vi sono molteplici parti ciascuna delle quali in astratto può considerarsi distinta, ciascuna della quali esercita una funzione sua propria, ma che in concreto tutte concorrono ad una superiore vita unitaria.

1) G. Mosca, *Elementi di scienza politica*, 2ª ed., Torino, 1923, p. 44.
2) *D. p.*, I, 2; Cartellieri, p. 6 (Scholz, p. 6).
3) P. Villari, *Niccolò Machiavelli*, vol. II, p. 246; O. Gierke, *Genossenschaftsrecht*, vol. III, p. 546.

La concezione organica dello Stato, che farà a Marsilio accennare ad organi e funzioni del corpo statale, se gli offre evidenti vantaggi nella costruzione dottrinale dei vari uffici e nel fissare il principio dell'unitarietà, gli preclude la via ad una più ampia concezione giuridica, che allo Stato dia infine quella personalità, che, poco nota ai Greci, era stata la conquista del mondo romano [1]). L'autore nostro non resta certo nel concetto medievale che dello Stato fa un ente patrimoniale [2]), divisibile e commerciabile, ma non vive neppure il concetto romanistico, che rinasceva, che dello Stato fa un ente unitario non solo nel senso organico, ma anche in senso giuridico, un ente con un'unica formale volontà, con una personalità insopprimibilmente una.

Ma di ciò non si può fare un vero appunto a Marsilio. Nonostante la rinascenza del diritto romano dopo il Mille, nessuno degli Stati *sibi principes* affermò la propria personalità giuridica [3]). « Nemmeno il Comune italiano », nota il Salvioli [4]), « che all' origine fu associazione di pochi membri in cerca di difesa, *compagna* di alcune classi che delegavano a persone scelte nel loro seno le funzioni giudiziarie e amministrative, ebbe personalità giuridica.... In conseguenza i cittadini si riguardavano piuttosto come membri dell'associazione, gli uni verso gli altri vincolati da obblighi, non altrimenti che ognuno di essi lo era verso la corporazione a cui era iscritto; nè esisteva separazione dei diritti e doveri degli associati da quelli del Comune. La unione giurata e la

1) A. Nimis. *Marsilius' von Padua republikanische Staatslehre*, Mannheim, s. d. (1897), p. 13; O. Gierke, *Genossenschaftsrecht*, vol. III, p. 635; *Althusius*, p. 229; E. Ruffini Avondo, op. cit., p. 130.

2) G. Salvioli, *Storia del diritto italiano*, 8ª ediz., Torino, 1921, p. 246.

3) Vedi O. Gierke, *Genossenschaftsrecht*, vol. III, p. 605 e sgg.

4) G. Salvioli, op. cit., p. 391.

solidarietà degli interessi non assorbivano i singoli in un ente superiore e separato; e quindi i rapporti attivi e passivi dello Stato figuravano quali ragioni del *cunctus populus*, cioè era necessario che i presenti aderissero e firmassero, vincolandosi così all'adempimento delle prestazioni promesse.... Il concetto di *universitas* mancava di precisione e chiarezza; e solo tardi si fece strada il concetto dell'unità dell'ente di fronte ai singoli, e solo tardi si accolse il principio romano: *quod universitati debetur, singulis non debetur*».

In questo senso è doveroso dire che solo Machiavelli da un punto di vista giuridico raggiunge, e con lui Hobbes, il concetto moderno dello Stato come *universitas* nel significato romanistico, mentre Marsilio non sa disimpacciarsi del tutto dalla dottrina medievale. Ma in un senso più ampio Marsilio supera ogni veduta particolaristica e teocratica propria dello Stato feudale ed afferma un ente, che, se non è lo Stato persona giuridica del diritto pubblico, è di certo preludio a questo nell'unitarietà organica, che respinge da sè la patrimonialità del tutto e delle sue parti.

Ma, se la concezione organica preclude a Marsilio la possibilità di un riconoscimento giuridico della personalità dello Stato, gli apre peraltro la via a studiare con profonda modernità il suo carattere evolutivo, in un senso non certo spirituale e dialettico, ma non di meno sufficientemente biologico [1]: del resto alcune conseguenze finali del positivismo di Comte e di Spencer coincidono con quelle della scuola storica del diritto e con l'idealismo di Schelling e di Hegel. Questa concezione organica, vogliam dire, ha pure la sua importanza, poichè solo attraverso ad essa chi proceda da presupposti non

1) O. Gierke, *Genossenschaftsrecht*, vol. III, p. 552.

idealistici, ma fisici, può giungere a concepire lo Stato nella sua capacità storica di trasformazione. Ed è molto, se noi pensiamo quale sia la rigidità formale di tutta la filosofia medievale, per cui Chiesa, Impero, Stati particolari, tutti sono descritti nella loro natura; che è natura statica, schematizzata, immutabile, senza vicende storiche, forme perfette fissate secondo ragione o secondo la perfettissima volontà divina, che è oggi quella che era ieri nella sua infinità e universalità.

Investigando l'origine delle umane società Marsilio non esita a dire che esse « secundum diversas regiones et tempora incoeperunt ex parvo, et paulatim suscipientes incrementum, demum productae sunt ad complementum » [1]). Dalla prima e minore forma di società, *combinatio*, che è l'unione dell'uomo con la donna, si passa alla famiglia gentilizia e quindi al *vicus*, la prima vera *communitas*, il cui capo è una specie di *pater gentis*, ed esercita poteri che trascendono l'ordine domestico. Quindi scoperte le arti e i modi del vivere perfezionati, lo stesso *vicus* subisce un processo di sviluppo e si passa, dopo un'ulteriore differenziazione di parti, alla *civitas*, in cui le funzioni sono più vaste e complesse: « perfecta communitas omnem habens terminum per se sufficientiae » [2]). Ci troviamo dinanzi a un concetto dinamico, per cui l'aggregato sociale è condizionato dai tempi e dai luoghi, dal clima e dalle razze, dagli eventi e dagli uomini, per pervenire da forme inferiori, attraverso una sempre maggiore comprensione di nuclei umani, a quella forma più ampia, ma non per questo insuperabile, che è lo Stato moderno [3]).

1) *D. p.*, I, 3; CARTELLIERI, p. 7 (SCHOLZ, p. 7).
2) *D. p.*, I, 4; CARTELLIERI, p. 9 (SCHOLZ, p. 9).
3) Vedi P. E. MEYER, op. cit., p. 20 e sg.; M. GUGGENHEIM, *Marsilius von Padua*, in *Hist. Vierteljahrschrift*, VII, p. 345; L. STIEGLITZ, *Die Staatstheorie des Marsilius von Padua*, Leipzig, 1914, p. 5 e sgg.

È qui si manifesta un contrasto tra Dante e Marsilio: anche il Poeta nel *Convivio* accenna a questo processo evolutivo, che primo Aristotele nella *Politica* esaminò; ma, laddove il Padovano non lo esaurisce nel raggiungimento d'un aggregato definitivo e perfetto, il Fiorentino lo pensa come *a priori* determinato in un aggregato superiore, l'Impero, in cui ogni stimolo di sviluppo venga meno, essendo con esso davvero attinta quella special condizione di cose, in cui l'uomo, immune di passione e di cupidigia, raggiunge il bene supremo, la felicità. Dal confronto scaturisce la maggiore modernità di Marsilio [1]).

La teoria organica non solo aiuta Marsilio a fissare il concetto della dinamicità dello Stato, ma gli fa determinare i caratteri salienti di esso. Lo Stato innanzi tutto non sopporta divisione; e come la vita delle membra nell'organismo animale è subordinata alla vita del tutto, così la vita delle parti di un aggregato sociale è subordinata alla vita unitaria di questo. Carattere primo dello Stato è l'unità, e questa si manifesta con la sovranità che non sopporta divisione e con la legge eguale in ogni luogo. L'autorità dello Stato è infatti in una città o in una provincia quella che è in un'altra. L'abbandono dell'idea feudale dello Stato-proprietà porta a questa conseguenza, che null'altro è infine che una rivendicazione del concetto classico dello Stato, rinascente col libero comune e con le monarchie nuove di Francia, di Svezia, ecc. [2]).

Altro carattere dello Stato, già peraltro fissato da

[1]) Vedi il mio scritto *Marsilio da Padova e il « Defensor pacis »* (1324), in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, a. IV (1924), fasc. IV, p. 405 e sgg.

[2]) *D. p.*, I, 17; CARTELLIERI, p. 69 (SCHOLZ, p. 41). Vedi M. GUGGENHEIM, op. cit., p. 360 e sgg.; J. N. FIGGIS, *The divine right of Kings*, 2ª ediz., Cambridge, 1914, p. 55 e sgg.

Aristotele, è la *per se sufficientia*, l'autarchia [1]). Lo Stato è una perfetta comunità, in cui tutti i bisogni umani debbono trovare soddisfacimento. Solo così si può attingere il *bene vivere*, vero fine della società.

In conclusione, il concetto di Stato in Marsilio mostra nel suo autore un ingegno profondamente realista, per cui la conoscenza di Aristotele non è morta autorità, ma stimolo a liberare la realtà politica delle brume medievali alla luce dell'età moderna.

In questo onnicomprensivo concetto c'è posto per una varietà infinita di aggregati umani nelle forme più disparate. E se già in san Tommaso [2]) si dà una certa importanza ad elementi climatologici e fisici per la determinazione dello Stato, se già in Dante [3]) si osserva che le nazioni, i regni, le città hanno lor peculiari caratteri, per cui abbisognano di diverso reggimento e di diverse leggi, lo Stato di Marsilio è condizionato da elementi anche etnici e sociali oltre che fisici: esso è nello spazio e nel tempo sempre diverso e sempre nuovo, e pure nei tratti della sua fisionomia sempre lo stesso, unitario ed autarchico.

Non del tutto originale è Marsilio, quando parla delle *partes seu officia* dello Stato, che, aristotelicamente, sono sei, « agricultura, artificium, militaris, pecuniativa, sa-

[1]) *D. p.*, I, 4; Cartellieri, p. 9 (Scholz, p. 9). Questo concetto dell'autarchia è meglio sviluppato in S. Tommaso, *De regimine principum*, II, 3.

[2]) *De regimine principum*, II, 1-4.

[3]) *Monarchia*, I, xiv, 5-6: « Habent namque nationes, regna et civitates inter se proprietates, quas legibus differentibus regulari oportet: est enim lex regula directiva vite. Aliter quippe regulari oportet Scithas qui, extra septimum clima viventes et magnam dierum et noctium inequalitem patientes, intolerabili quasi algore frigoris premuntur, et aliter Garamantes qui, sub equinoctiali habitantes et coequatam semper lucem diurnam noctis tenebris habentes, ob estus aeris nimietatem vestimentis operiri non possunt ».

cerdotium, et iudicialis seu consiliativa »[1]: tre, il sacerdozio, la milizia, la magistratura, onorevoli in quanto conferiscono a chi le esercita, le altre volgari, tutte necessarie. Del sacerdozio, peraltro, non tutti sono d'accordo sulla sua necessarietà, ma il nostro autore non mostra seguire i negatori, bensì gli zelatori di esso[2]).

L'animo umano ha in sè connaturale il bisogno del trascendente, l'anelare continuo verso una Divinità, che pone fuori e oltre da sè quasi per annientarvisi. Ed è in questo intimo insopprimibile bisogno dello spirito che la religione e la morale, che ove la prima manchi ne costituisce il sostitutivo, trovano una superiore ragione[3]). Ed è perciò, osserva il nostro autore, che le dottrine religiose e le sette filosofiche esercitarono ed esercitano nella storia un benefico influsso, integrando l'attività dei legislatori, poichè sonvi pur sempre molti atti il cui regolamento l'autorità civile non può darci, ma che non sfuggono al precetto religioso, alla norma etica[4]). Grande fu pertanto nel mondo antico l'importanza degli astrologhi, che interrogavano i cieli, dei sacerdoti pagani[5]), che traevano auspici dal volo degli uccelli e dalle viscere delle vittime sacrificali; grande fu persino l'importanza dei miti, in cui occorre trovare sempre un riposto significato di bene[6]). Anche l'antichità ebbe insomma un sacerdozio degno e conscio dell'importanza sociale della religione[7]).

1) *D. p.*, I, 5; Cartellieri, p. 11 (Scholz, p. 11). Vedi A. Franck, *Réformateurs*, p. 140; S. Riezler, *Widersacher*, p. 200; O. Gierke, *Genossenschaftsrecht*, vol. III, p. 553; M. Guggenheim, op. cit., p. 347; L. Stieglitz, op. cit., p. 11 e sgg.

2) *D. p.*, I, 5; Cartellieri, p. 14 (Scholz, p. 12).

3) G. De Montemayor, *Storia del diritto naturale*, Palermo, 1910-11, p. 205.

4) *D. p.*, I, 5; Cartellieri, p. 15 (Scholz, p. 13). Vedi G. De Montemayor, op. cit., p. 216.

5) *D. p.*, I, 5; Cartellieri, p. 15 (Scholz, p. 13).

6) *D. p.*, I, 5; Cartellieri, p. 15 (Scholz, p. 13).

7) *D. p.*, I, 5; Cartellieri, p. 15 (Scholz, p. 14).

E, se tale e tanta fu l'importanza del sacerdozio pagano, come negare al clero cattolico, che conosce la verità divina rivelata e il mistero dell'oltretomba, il posto che gli compete nella civile società? [1]). L'uomo immune dal peccato originale non avrebbe avuto bisogno del sacerdozio ed avrebbe direttamente comunicato con Dio, come pure non avrebbe avuto bisogno dello Stato e dei civili offici. Dato che l'uomo invece è caduto nel peccato, è necessaria sempre la grazia a risollevarlo e a ridargli le perdute possibilità di bene e di salvazione. È un residuo agostiniano che Marsilio non riesce a superare e che trovasi pure in Dante [2]).

Il Padovano non bandisce la religione dal suo Stato, che è ancora professionista, anzi professionista d'una religione sola e solamente dichiarata vera ed eterna. I cittadini sono *fideles*; la morale rivelata è la morale sociale. Lo Stato marsiliano non ha un fine che mondano non sia, ma non può non preoccuparsi dei suoi membri, in cui la salute dell'anima coincide con il bene operare in questa terra. Da ciò la costruzione tutta ortodossa che abbiamo visto e la conclusione che ne scaturisce circa la necessità del clero cattolico. « Iam dictae vero legis doctores ac sacramentorum secundum illam administratores instituti sunt quidam in communitatibus, vocati sacerdotes et diaconi seu levitae, quorum officium est, legis evangelicae christianae praecepta et consilia docere, in his quae credenda sunt agenda et fugienda, finaliter pro statu venturi seculi beato siquidem consequendo et oppositio devitando » [3]). L'ufficio del sacerdote è tutto spi-

1) S. Riezler, *Widersacher*, p. 201; P. E. Meyer, op. cit., p. 33; J. W. Allen, *Marsilio of Padua*, nella citata raccolta del Hearnshaw, p. 179 e sgg.; G. Piovano, op. cit., p. 169.

2) *D. p.*, I, 6; Cartellieri, p. 16 e sgg. Fa un raffronto con Dante, *Paradiso*, VII, 25-33.

3) *D. p.*, I, 6; Cartellieri, p. 18 (Scholz, p. 15). Vedi B. Labanca, *Marsilio da Padova*, p. 138.

rituale e riguarda la disciplina delle anime e l'erudizione intorno a quei precetti, in cui è necessario credere, o in quelle operazioni, che è necessario compiere, per conseguire il cielo. Ma con ciò a chi ben riguardi un po' a fondo appare già posto un limite insuperabile ad ogni esorbitanza ecclesiastica, che trascenda il campo fissato.

Un problema, che Marsilio affronta e risolve originalmente è quello delle forme di governo. Ci troviamo dinanzi alla consueta aristotelica tricotomia e al ben noto parallelismo. « Voco autem bene temperatum genus.... in quo dominans principatum ad commune conferens secundum voluntatem subditorum; vitiatum vero, quod ab hoc deficit. Horum rursum generum utrumque dividitur in tres species. Primum quidem, temperatum scilicet, in regalem monarchiam, aristocratiam et politiam, reliquum vero, vitiatum scilicet, in tres oppositas species dividitur, tyrannicam monarchiam, oligarchiam et democratiam » [1]). Non è il caso di seguire Marsilio nell'analisi delle varie forme di governo, che del resto ritroviamo in Dante [2]) e in san Tommaso [3]). Ma ove Dante conclude i suoi accenni sulle forme politiche con l'accettare la monarchia imperiale, ove san Tommaso si pronuncia per una monarchia illuminata, Marsilio dalla tripartizione scolastica muove per una costruzione che è senza dubbio la più originale del medio evo [4]).

Un capo deve essere in ogni modo nello Stato per

1) *D. p.*, I, 8; CARTELLIERI, p. 21 (SCHOLZ, p. 17).
2) *Monarchia*, I, XII, 9-10; I, II, 6-7.
3) *De regimine principum*, I, 1, p. 4 e sgg.
4) Vedi S. RIEZLER, *Widersacher*, p. 201 e sgg.; P. E. MEYER, op. cit., p. 25 e sg.; M. GUGGENHEIM, op. cit., p. 347; O. GIERKE, *Genossenschaftsrecht*, vol. III, p. 561 e sgg.; L. STIEGLITZ, op. cit., p. 28 e sgg.; F. ATGER, op. cit., p. 73; A. CAPPA LEGORA, op. cit., p. 82; F. EMERTON, op. cit., p. 29.

impersonarne l'unità [1]. Sorge, pertanto, il problema della causa efficiente del governo, il problema della sovranità. Il medio evo, interpretando un passo di san Paolo assai controverso e che di volta in volta fu arma per i sostenitori del Papato o per i teorici dell'Impero, « omnis potestas a Deo » [2], sostenne che ogni potestà proviene direttamente da Dio. Il principe perciò è espressione di una volontà superiore agli uomini, d'una scelta cui essi non partecipano, e quindi indeponibile e magari superiore alle leggi positive, sebbene tale non sia a quelle naturali e divine [3]. Così Egidio Romano non esita a dire il monarca impeccabile e a proclamarlo quasi un semidio [4]. Senonchè questo concetto teocratico della sovranità [5] era destinato a venire lentamente ma inesorabilmente infranto dai tempi, tostochè nuove forze politiche e sociali si affermavano, e dalla formula politica della sovranità divina si doveva venire a formule meno rigide, e legittimare il potere in altra maniera. Il secolo XIV ci offre un'affannosa ricerca di nuove formule politiche atte a giustificare ogni sorta di regimi, da quelli monarchici sorti fuori dall'orbita papale ed imperiale a quelli popolari espressione delle nuove forze comunali ridestatesi.

1) È forse questa una reminiscenza della medievale *coordinatio ad unum*, di cui parla A. Solmi, *Stato e Chiesa secondo gli scritti politici da Carlomagno al Concordato di Worms* (800-1122), Modena, 1901, p. 85.

2) S. Paolo, *Ad Rom.*, XIII.

3) Queste dottrine plasmano tutti gli scrittori politici anteriori a Marsilio da Carlo Magno ai giuristi bolognesi. Vedi A. Solmi, *Stato e Chiesa*, pp. 24 e sgg., 81 e sgg.

4) F. Scaduto, op. cit., p. 40; A. Franck, *Réformateurs*, p. 71 e sgg.; O. Gierke, *Genossenschaftsrecht*, vol. III, p. 563; P. Janet, op. cit., vol. I, p. 410.

5) Sulla concezione teocratica della sovranità nel Medio Evo vedi O. Gierke, *Genossenschaftsrecht*, vol. III, p. 557 e sgg.; A. Solmi, *Stato e Chiesa*, p. 80 e sgg.; A. C. Iemolo, *Il carattere quasi sacerdotale dell'Imperatore attraverso alcuni commenti alle decretali « Venerabilem » e « Quum venisset »*, Milano, 1920 (estr. dal *Filangieri*), p. 8 e sgg.; G. Volpe, *Movimenti religiosi*, p. 127.

Nel seno stesso della Chiesa noi vediamo svilupparsi una teoria, che è già una profonda menomazione del principio teocratico puro, e il suo esponente principale è san Tommaso. Questi distingue tra la persona che esercita la funzione sovrana e la funzione stessa; e nota come, sebbene la funzione provenga direttamente da Dio, bisogna astrarre dal titolare di essa, il quale può assumere la direzione della cosa pubblica o in virtù d'una forza personale, nel qual caso è un tiranno, o in virtù di scelta e accettazione popolare, nel qual caso è principe legale. In conclusione la sovranità ha la base nell'uomo: Dio è solo la causa remota. « Dominium et praelatio introducta sunt a jure humano » [1]). È un colpo assai fiero alla dottrina teocratica [2]). Durando di S. Porciano spiega meglio le idee dell'Aquinate: non deve intendersi, dice, che l'autorità giurisdizionale, cioè del re, sia da Dio nel senso che Dio, quando creò il genere umano, abbia commesso a qualche uomo il governo degli altri, o che abbia dato uno speciale comando, acciocchè qualcuno comandasse agli altri, ma nel senso che, secondo la retta ragione che Dio pose nell'uomo, è necessario che ci sia tra gli uomini una tale autorità di re [3]).

Altri poi, per diverse ragioni, sentivano il bisogno di abbandonare il principio teocratico puro per contaminarlo con accenni popolari [4]). Nella lotta con Bonifacio VIII i

1) *Summa totius theologiae*, 2. 2, q. X, art. 10.

2) P. Janet, op. cit., vol. I, p. 382 e sg.; G. De Castellotti, op. cit., serie seconda, p. 21; E. Crosa, op. cit., p. 59.

3) *De origine jurisdictionum*, Parisiis, 1506, p. 1. Vedi F. Scaduto, op. cit., p. 45; L. Rava, *Celso Mancini filosofo politico del secolo XVI*, Bologna, 1886, p. 40.

4) Del resto già gli scrittori politici del tempo di Gregorio VII in odio all'imperatore avevano affermato l'origine umana e terrena (e quindi diabolica) della sovranità. Ma, forse per derivazioni agostiniane, le loro dottrine tendono alla depressione dello Stato, piuttostochè alla proclamazione della sua autonomia, anzi alla affermazione della necessità di una subordinazione completa dello Stato alla Chiesa. Vedi A. Solmi, *Stato e Chiesa*, p. 102 e sgg.

regalisti francesi affrontano il problema *ab ovo*, e, di fronte al Caetani affermantesi vicario onnipotente di Dio che può creare e deporre principi, vincolare e svincolare popoli dall'obbedienza, sono spinti ora a divinizzare il popolo per trarre da lui la ragione del potere [1]), ora a dichiarare Dio parlante per bocca di esso. Così Giovanni da Parigi pronuncia la famosissima formula: « populo faciente et Deo inspirante » [2]), in cui non ingiustamente s'è voluto rinvenire l'origine dell'altra formula moderna « per grazia di Dio e per volontà della nazione ».

Ma sia ne' tomisti sia ne' regalisti le dottrine non sono ancora sicure. Non nei tomisti, fra cui Egidio ancora riguarda teocraticamente il principe come un semidio; non nei regalisti, fra cui Giovanni da Parigi, con palese contradizione, dichiara, in altro luogo, che la sovranità deriva da Dio, che elegge la persona e la famiglia in cui s'incentra [3]); fra cui l'autore della *Summaria brevis et compendiosa* [4]), osservando che il trono di Francia è ereditario e non elettivo, proclama che esso non dipende per nulla dagli uomini, ma bensì da Dio; fra cui lo scrittore della *Quaestio in utramque partem pro et contra pontificiam potestatem* esclude ogni velleità di designazione popolare [5]).

Ma parallelamente a questa concezione se ne sviluppa un'altra che è per avventura la più vitale, come quella che si basa sul rinascente diritto romano. Sono i giuristi

1) Giovanni da Parigi, *De potestate regia et papali*, in Goldast, *Monarchia*, vol. II, p. 130. Parlando dell'incoronazione di Carlo Magno dice che ciò « non fuit factum per solum Papam, sed populo acclamante et faciente, cuius est se subiicere cui vult sine alterius praeiudicio. Ideo hoc fuit factum ex causa necessaria pro sui defensione, contra infideles et paganos, ubi per alium non videbantur posse defendi, quod de jure poterant, nam populus facit regem et exercitus Imperatorem ». R. Scholz, *Die Publizistik*, p. 328 e sgg.

2) Giovanni da Parigi, op. cit., in Goldast, II, p. 136.

3) Giovanni da Parigi, op. cit., in Goldast, II, p. 120.

4) F. Scaduto, op. cit., p. 96.

5) F. Scaduto, op. cit., p. 99.

di Bologna e poi delle altre università, che risalgono veramente al popolo per trovare il fondamento della potestà, e richiamano l'autorità di Ulpiano e di altri antichi giureconsulti. Per essi l'imperatore romano-germanico è il continuatore legittimo di Giustiniano, di Traiano, di Cesare Augusto [1]). Come gli imperatori antichi fondarono il loro diritto sovrano sopra una cessione popolare, così l'imperatore medievale non prescinde dall'antica norma: è la *lex regia de imperio* la fonte della pubblica sovranità. Ma la controversia si pone nell'interpretare la natura e la virtù della cessione [2]). Innanzi tutto la *lex de imperio* fu in un passato lontano, e, se ha vincolato i Romani, può vincolare i popoli del Trecento, che all'antica cessione non parteciparono volitivamente? E poi, il popolo d'oggi è più quello di una volta? E che deve intendersi per popolo? L'universalità degli uomini o solo i *cives* dell'urbe? E allora i sette elettori? Hanno questi una rappresentanza effettiva? [3]).

La disputa come si vede è assai ampia ed ha i suoi riflessi in tutta la pubblicistica del tempo, specie nei trattatisti dell'Impero, il quale essendo elettivo, più che ogni altro istituto apriva l'adito ad infiltrazioni democratiche, in senso lato. Così primo Manegold di Lautenbach [4]) vide nella cessione una tutela del popolo dalla possibilità

[1]) Sulle tendenze imperialistiche dei primi giuristi vedi A. Solmi, *Stato e Chiesa*, p. 91 e sgg.

[2]) Su questa questione vedi P. Bonfante, *Storia del diritto romano*. 2ª ediz., Milano, 1909, p. 361, ove è riportata larga messe di testi giuridici.

[3]) Per le controversie circa la *lex regia* vedi O. Gierke, *Genossenschaftsrecht*, vol. III, pp. 570, 575; J. N. Figgis, *Studies of political thought: from Gerson to Grotius*, Cambridge, 1907, p. 8 e sg.; R. W. Carlyle e A. J. Carlyle, *A history of mediaeval political theory in the West*, Edinbourgh-London, 1905, vol. II, p. 56 e sgg.; E. Crosa, op. cit., p. 26 e sgg.; J. Machinnon, *A history of modern liberty*, London-New York, 1906, p. 379 e sgg.

[4]) F. Atger, op. cit., p. 57; R. W. Carlyle e A. J. Carlyle, op. cit., vol. IV, p. 235; A. Solmi, *Stato e Chiesa*, p. 105 e sgg.

di infinite tirannidi; così per Lupold di Bebenburg i sette elettori rappresentano il popolo intero, onde pertanto viene giustificata positivamente la scelta, sebbene l'eletto poi risulti superiore agli elettori [1]).

Da questo concetto della *lex regia* scaturiscono i più opposti indirizzi: l'indirizzo assolutistico, il quale accenna ad una *concessio* una volta tanto e quindi ad una alienazione della sovranità dal popolo al principe, onde il primo non può più riacquistarla; l'indirizzo democratico, che accenna ad una mera *concessio*, temporale e revocabile dal popolo stesso che l'ha fatta, in ogni momento e luogo che creda opportuno [2]).

Nè questo concetto della *lex regia* e della *concessio* potestativa resta nel campo teorico ed astratto; ma da questo ridiscende alla vita pratica e plasma la vita stessa sociale e legislativa, dando di essa ragione e concreta spiegazione [3]). Un esempio valga per tanti. Federigo II imperatore romano e re di Sicilia in quel monumento di sapere legislativo che furono le sue *Constitutiones*, forse per esimersi da una ingerenza ecclesiastica sul suo regno, ove il normanno Ruggiero diceva di avere « iuris et legum auctoritatem per ipsius [Dei] gratiam », riconduce il suo potere al popolo e alla *lex de imperio*: « Non sine grandi consilio et deliberatione perpensa condende legis ius et imperium in Romanum principem lege regia transtulere Quirites, ut ab eodem, qui commisse sibi cesaree fortune fastigio per potentiam populis imperabat, prodiret origo justitie, a quo eiusdem defensio procedebat » [4]).

1) F. Atger, op. cit., p. 59; E. Crosa, op. cit., p. 43 e sg.
2) F. Atger, op. cit., p. 60 e sg.; R. W. Carlyle e A. J. Carlyle, op. cit., vol. II, p. 62 e sgg.; E. Crosa, op. cit., p. 28.
3) Vedi a proposito A. Solmi, *Stato e Chiesa*, p. 162 e sgg.
4) *Constitutiones regni Siciliae*, I, xxxi: *De observatione justitiae*, in J. L. A. Huillard Bréholles, *Historia diplomatica Friderici secundi*, Parisiis, 1854, t. IV, parte I, p. 33.

Perciò il ben noto principio del *Digesto*: « quod principi placuit, legis habet vigorem.... quodcumque igitur imperator.... statuit.... legem esse constat » [1]), è riaffermato, ma nello stesso tempo giustificato con un più alto principio, il diritto popolare e la cessione della sovranità.

Nè basta: il principio popolare trova la sua più alta conferma nel Comune con i suoi consigli. Pur riconoscendo il vigore del diritto imperiale, questo è un ente davvero autonomo ed emana leggi al di fuori d'ogni superiore autorità, e queste leggi sono espressioni del popolo. Il quale popolo, e ciò è notevole, comincia lentamente ad intendersi come entità giuridica globale, e a riguardarsi come *universitas*: più tardi questa personalità passerà al Comune, allo Stato, che diviene quindi davvero Stato nel senso romano e moderno della parola. Questa concezione porta con sè, come nota l'Atger [2]), uno sviluppo democratico dell'idea di sovranità. Marsilio rappresenta l'estremo punto di questo sviluppo.

Osserviamo la posizione di Marsilio e la sua teoria sulla sovranità. Egli non può accettare la dottrina teocratica della volontà divina, che pure in passato era stata accolta da papi e da imperatori, e in un certo senso non può neppure discuterla [3]). « Hic autem modus seu actio et ipsius immediata causa, per quam formata est iam pars principans et reliquae partes civitatis.... fuit divina voluntas.... De qua siquidem causa et ipsius actione libera, tradere seu dicere, cur sic aut aliter, nec sic esse aut fuisse factum, per demonstrationem nec quicquam dicere possumus, sed simplici credulitate absque ratione tenemus » [4]). Non può accogliere l'altro

1) Ulp., L. 1, D. *De const. princ.*, 1, 4.
2) F. Atger, op. cit., p. 60.
3) G. De Montemayor, op. cit., p. 198 e sg.
4) *D. p.*, I, 9; Cartellieri, p. 23 (Scholz, p. 18).

concetto, da molti agitato, che la sovranità sia una prosecuzione legittima della supremazia patriarcale, per cui il re ha sui sudditi lo stesso diritto che il patriarca aveva sui figli e sugli altri membri del gruppo, poichè, come nota il Nimis [1]), lo Stato non si sviluppa con la famiglia, ma dalla famiglia, e questa trascende.

Se osserviamo bene, egli non è un vero e proprio contrattualista nel senso assoluto della parola [2]). Non solo non parla di un originario contratto, per cui si sia usciti da un ipotetico *status naturae* per entrare in un concreto *status societatis*; non solo non accenna ad un *pactum unionis* e ad un *pactum subiectionis*; ma, ignaro com'è di diritto romano, non cita mai la *lex de imperio*, per cui in un'epoca già civile il popolo si sarebbe spogliato del sovrano potere di far leggi; anzi sembra non ammettere in nessun caso che il popolo si privi d'una facoltà a lui connaturale. Per Marsilio lo Stato ha un' origine naturale e non contrattuale: ov'è l'uomo ivi è la tendenza alla vita associata, domestica prima, poi gentilizia, infine cittadina. Il sorgere della *communitas perfecta, civitas*

[1]) A. Nimis, op. cit., p. 15.

[2]) A Marsilio da Padova come uno dei « più antichi assertori della sovranità del popolo, secondo il concetto contrattuale » accenna G. Del Vecchio, *Su la teoria del contratto sociale*, Bologna, 1906, p. 77. Anche P. Villari, *Marsilio da Padova*, p. 14, vuol vedere nel *Defensor* « come in germe qualche cosa che ricorda il secolo XVIII, le dottrine che portarono al contratto sociale, l'opera di quella che il Taine chiamava la *raison raisonnante* ». Vedi poi G. Vadalà Papale, op. cit., p. 73 e *passim*. Il De Montemayor, op. cit., p. 206 e sgg., trova in Marsilio l'enunciazione completa dell' idea del contratto sociale, e nella sua affermazione procede sicuro. « La sovranità popolare, la legge plebiscitaria, il governo rappresentativo, la distinzione delle classi, l' indipendenza dello Stato dalla Chiesa e tutti gli altri corollarii del moderno Diritto borghese, nato come Diritto Naturale, si trovano enunciati in Marsilio, spianando la via alla Scuola e al suo grande divulgatore, il Rousseau, che tolse, come vedremo, da Marsilio perfino le parole con cui impostò il problema propostosi ». Anche A. Solmi, *Stato e Chiesa*, p. 221, n. 1, e E. Crosa, op. cit., p. 33. pongono Marsilio tra i contrattualisti. Così pure G. Salvemini, *La rivoluzione francese* (1788-1792), 5ª ediz., Firenze, 1925, p. 37.

e ancor meglio Stato, è un'esigenza prima dell'essere, e perciò fuori dall'arbitrio umano. L'uomo non può patteggiare quel che in lui è necessario, poichè la necessarietà esclude ogni discussione o possibilità di scelta.

Un solo passo potrebbe farci dubitare di questa posizione del nostro autore, ed ha il suo peso; tanto che insigni giuristi come il Gierke [1]) e l'Atger [2]) non hanno esitato ad annoverare Marsilio tra i primi teorici del contratto sociale, benchè tutta la sua opera, la concezione organica dello Stato e del suo sviluppo, li contraddica e sia rivolta appunto a risolvere il dualismo tra il diritto del principe e quello del popolo in un solo vero diritto, il diritto del popolo. « Convenerunt enim homines ad civilem communicationem propter commodum et vitae sufficientiam consequendam et opposita declinandum » [3]).

L'Atger vi vede una allusione discreta a un vago *pactum subiectionis*; ma il Guggenheim [4]) dimostra il passo tolto senz'altro da Aristotele, e lo fa rientrare nella consueta dottrina dell'originaria inclinazione umana alla vita associata. Del resto, notiamo, se Marsilio conobbe bene Aristotele, non mostra di conoscere i Sofisti e tanto meno Epicuro, che della dottrina del contratto sono i primi abbozzatori.

Ciò non toglie pertanto che i teorici del contratto sociale in senso democratico, il cui fine, come quello del Padovano consisteva nel rivendicare al popolo il diritto sovrano e nel fissare il nuovo principio radicale che il potere politico debba essere nell'universalità, abbiano potuto ricorrere a Marsilio, come a colui che ad essi era più vicino: gli uni e l'altro per diverse vie tendevano allo

[1]) O. Gierke, *Genossenschaftsrecht*, vol. III, p. 570.
[2]) F. Atger, op. cit., p. 76 e sg.
[3]) *D. p.*, I, 12; Cartellieri, p. 39.
[4]) M. Guggenheim, op. cit., p. 345 n.

stesso risultato. Così, come nota il Ruffini Avondo, Nicolò da Cusa, per citare solo un nome ma sovra gli altri grande, attinse certo al *Defensor pacis*, e a questo si rifecero tutti i riformatori del Quattrocento e del Cinquecento, nonchè i rivoluzionari di Cromwell [1]).

Respinte tutte e tre le dottrine suddette, Marsilio afferma senz'altro il principio nuovo, l'umanizzazione della sovranità [2]). Con ciò non bandisce del tutto Dio dalla sua teoria; e uomo del medio evo, da Dio non può certo dipartirsi, ma cerca di conciliarlo con il popolo in un compromesso che richiama un poco quello dell'Aquinate [3]), sebbene poi finisca per portarci alla più radicale negazione dell'origine divina della potestà. « Alia vero est principatuum institutio, quae scilicet ab humana mente immediate provenit, licet a Deo tanquam a causa remota, qui omnem principatum terrenum etiam concedit..., quod tamen non est immediate semper, quinimo ut in pluribus et ubique quasi hos statuit per hominum mentes, quibus talis institutionis concessit arbitrium » [4]). Come osserva il Gentile [5]), l'indiretta origine divina è più una concessione che una tesi, e nella seconda parte del suo detto

1) E. Ruffini Avondo, op. cit., p. 164.

2) F. Laurent, op. cit., vol. I, p. 427; F. Scaduto, op. cit., p. 119; B. Labanca, *Marsilio da Padova*, p. 135; E. Emerton, op. cit., p. 24 e sg.; C. W. Previté-Orton, op. cit., p. 8; G. De Castellotti, op. cit., p. 21; F. Tocco, *L'eresia nel Medio Evo*, p. 62 n.

3) Ma dall'affermare questo non bisogna cadere nell'eccesso opposto di G. Piovano, op. cit., p. 166 e sg., il quale afferma che circa il problema della sovranità le idee di Marsilio si accordano mirabilmente con quelle di san Tommaso, del Bellarmino, del Suarez, e che esse non hanno nulla a che fare con quelle del Rousseau. Del resto la tesi del troppo acerbo critico del Padovano è ben lungi dall'essere stata provata e resta campata in aria!

4) *D. p.*, I, 9; Cartellieri, p. 23 (Scholz, p. 18). Vedi F. Bezold, *Die Lehre von der Volkssouveränität während des Mittelalters*, in *Historische Zeitschrift*, herausg. von Sybel, vol. XXXVI (1876), p. 344.

5) G. Gentile, *La filosofia*, Milano, s. d., p. 152, nella raccolta *La storia dei generi letterari*. Vedi a proposito anche N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 575.

Marsilio ne limita notevolmente la portata. La stessa divina istituzione, ancorchè si possa esercitare, s'esprime sempre attraverso l'uomo. Ci troviamo dinanzi ad un'audacissima affermazione, che trascende il medio evo per portarci in pieno Rinascimento, a Bruno o a Spinoza. « Qui evidentemente abbiamo quella stessa immanenza del divino nella mente dell'uomo che vedremo nella dottrina della provvidenza di Vico. Dio opera per mezzo della mente dell'uomo; questi è perciò l'artefice divino che crea lo Stato ».

L'uomo è fatto centro della vita civile, e lo Stato è per l'uomo, inteso nella sua interezza di fisico e di spirito, in un compito che è terreno, ma ciò nonostante completo in sè. Se v'è un problema metafisico dell'essere, questo non riguarda lo Stato, le cui funzioni s'esplicano su questa terra. « È la prima affermazione teorica dell'umanismo, e la prima ribellione positiva alla trascendenza medievale. L'uomo comincia ora ad aver filosoficamente coscienza della sua autonomia, praticamente affermata già in Italia nella vita dei liberi comuni, in uno dei quali Marsilio era nato e s'era formata la sua intelligenza » [1].

Da ciò si comprende bene come tutta la dottrina marsiliana batta per altre vie dalle antiche, e ne vedremo subito le conseguenze.

Ammesso che l'uomo sia l'origine delle umane istituzioni, le più svariate forme di governo e di reggimento da esso provengono [2]; e tra queste anche la monarchia, che all'osservatore si presenta nella struttura la più mutevole. Abbiamo il *capitaneatus*, allorquando una comunità affida ad un individuo il comando dell'esercito in

[1] G. Gentile, *La filosofia*, p. 155.

[2] S. Riezler, *Widersacher*, p. 202; L. Stieglitz, op. cit., p. 32 e sgg.; P. Villari, *Marsilio da Padova*, p. 15.

guerra, sia limitando questo comando ad un periodo di tempo prestabilito, sia estendendolo a tutta la vita del duce; abbiamo la monarchia quale storicamente si ebbe in Asia, in cui la carica suprema è ereditaria per legge, sebbene sia più giovevole al singolo che alla totalità dei soggetti (nel qual caso ci avviciniamo alla tirannia); infine abbiamo, tra le altre, la monarchia elettiva, che si differenzia in ulteriori forme. Ma non è quest'enumerazione che può appagare lo spirito del Padovano: quel che a lui interessa è la maniera in cui il sovrano si pone sovra i soggetti ed esercita il potere: « omnis principatus vel est voluntariis subditis vel involuntariis » [1]). Sebbene tutte le forme di monarchia abbiano origine nell' uomo, possono esservi quelle temperate, che si basano sovra una universale volontà e mirano ad un bene comune, e quelle che prescindono dalla volontà dei soggetti e in massima mirano al bene di un gruppo o peggio di un singolo [2]).

Una forma di reggimento monarchico attrae senz'altro Marsilio: è la monarchia elettiva [3]). Il popolo può istituire capo un individuo per un periodo di tempo annuale o biennale, o per un periodo di tempo più lungo o più breve, può istituirlo per tutta la sua vita, con un successore o più successori determinati o con tutta la sua discendenza. Quel che importa notare è la differenza profonda che intercede tra la monarchia elettiva e quella non elettiva. Anche i monarchi non eletti mirano al bene comune, comandano a sudditi che volontariamente accettano la dipendenza, poichè noi non ci occupiamo della tirannia che è una forma degenerativa, ma gli eletti sono più vicini al popolo, lo comandano con maggiore sicurezza

1) *D. p.*, I, 9; Cartellieri, p. 25 (Scholz, p. 20).
2) G. F. Stahl, *Storia della filosofia del diritto*, tradotta da P. Torre, Torino, 1853, p. 74.
3) L. Stieglitz, op. cit., p. 38 e sgg.

che il comando sia ad esso giovevole ed emanano leggi sempre più politiche: «ex quibus patet, quod et in sequentibus amplius apparebit, genus electum principatus praestantius esse non electo» [1].

Ma la grave questione se, tra le forme di governo temperato, sia migliore la monarchia l'aristocrazia la politia, e ancora la monarchia elettiva o la non elettiva, e tra le elettive una delle tante specie che si possono dare, osserva Marsilio, non si può risolvere in assoluto, sebbene, come sarà dimostrato, l'elezione sia infine da preferirsi: «electionem esse certiorem regulam principatus» [2]. Il pensiero di Marsilio è assai chiaro: «Hoc tamen non ignorare debemus, quod alia et altera multitudo, in alia vel diversa regione ac tempore, disposita est ad alteram et diversam politiam, aliumque aut alterum ferre principatum, ut dicit Aristoteles tertio Politicae cap. IX, quae attendenda sunt a legum latoribus et principatuum institutoribus» [3]. Di fronte al rigidismo medievale, sempre affiso in un ideale statico e di ragione, l'affermazione del Padovano è importantissima: la vita non si irrigidisce negli schemi, ma vibra sempre varia e diversa, subordinata dalle più mutevoli condizioni storiche e sociali, geografiche e climatiche. E questa varietà si riflette in tutta la sfera politica, onde il nostro autore ancora afferma che l'elezione del principe si condurrà nelle maniere più rispondenti alla natura dei vari popoli e delle varie regioni [4].

1) *D. p.*, I, 9; CARTELLIERI, p. 26 (SCHOLZ, p. 21).
2) *D. p.*, I, 9; CARTELLIERI, p. 27 (SCHOLZ, p. 22).
3) *D. p.*, I, 9; CARTELLIERI, p. 27 (SCHOLZ, p. 22). Vedi a proposito J. W. ALLEN, *Marsilio of Padua*, nella citata raccolta del HEARNSHAW, p. 182.
4) *D. p.*, I, 15; CARTELLIERI, p. 49 (SCHOLZ, p. 31). Da ciò risulta falsa l'affermazione di P. VILLARI, *Niccolò Machiavelli*, vol. II, p. 245, che la *Monarchia* di Marsilio sia «una monarchia buona, necessaria in tutti i tempi, in tutti i luoghi»; sia «il trionfo astratto del diritto

Fin qui il nostro discorso si è svolto sovra il concetto che l'uomo sia la causa efficiente dello Stato, della sua costituzione, della sua sovranità; occorre ora ampliare il concetto stesso: l'uomo, al quale Marsilio allude, è il cittadino: chi non è cittadino non conta nulla. Dalla collettività dei cittadini trae origine la sovranità e la sua espressione potestativa concreta, la legge [1]).

Lo Stato ha per iscopo di rendere possibile la convivenza, e ciò esso non può fare se non nella forma del diritto, vale a dire regolando gli atti civili degli uomini, stabilendo con norme certe quali possono liberamente compiersi e quali no. « Principatus regulare debet actus civiles humanos et secundum regulam, quae forma est et esse debet principantis, inquantum principans » [2]).

Che cosa è la legge? [3]) L'autore dà varie accezioni del termine, inclinazione naturale, ordine fisico, per poi venire a quella che sola per noi ha una importanza teorica. « Importat hoc nomen lex et famose magis scientiam seu doctrinam sive iudicium universale iustorum et conferentium civilium et suorum oppositorum. Et sic accepta lex dupliciter considerari potest: uno modo secundum se, ut per ipsam solum ostenditur, quid iustum

e della giustizia universale ». E parimenti infondata è l'altra affermazione che la scuola ghibellina, in cui il Villari comprende insieme Dante e Marsilio, scrittori differentissimi e non accomunabili, sia andata « sempre alla ricerca d' un governo ideale, metafisico », e non si sia occupata « mai di studiare nessuna società in particolare, per vedere ciò che nel caso concreto fosse preferibile e pratico ». La seconda affermazione è falsa, non solo per Marsilio, ma anche per Dante, la cui concezione dell' Impero non elide le unità minori con le loro infinite varietà e le loro diverse esigenze legislative. Basta vedere A. Solmi, *Il pensiero politico di Dante*, pp. 45, 183, *passim*.

1) E. Emerton, op. cit., p. 23.

2) *D. p.*, I, 10; Cartellieri, p. 28 (Scholz, p. 22).

3) L. Stieglitz, op. cit., p. 14 e sgg.; G. Vadalà Papale, op. cit., p. 77; P. E. Meyer, op. cit., p. 23; J. W. Allen, *Marsilio of Padua*, nella già citata raccolta del Hearnshaw, p. 181; R. Scholz, *Marsilius von Padua und die Idee der Demokratie*, in *Zeitschrift für Politik*, a. I (1907), p. 71 e sgg.

aut iniustum, conferens aut nocivum, et in quantum huiusmodi iuris scientia vel doctrina lex dicitur; alio modo considerari potest, secundum quod de ipsius observatione datur praeceptum coactivum per poenam aut praemium in praesenti saeculo distribuenda, sive secundum quod per modum talis praecepti traditur, et hoc modo considerata propriissime lex vocatur et est.... » [1]). Abbiamo qui abbozzata una distinzione tutta moderna tra la legge, in quanto oggetto di una particolare scienza, la giurisprudenza, che fissa il giusto e l'ingiusto [2]), e la legge in quanto *norma vivendi*, che, munita di coattività, impera non tanto in virtù di un'intima giustizia, quanto per il semplice fatto che promana dallo Stato. E, se miriamo addentro nella definizione, vediamo che Marsilio coglie senz'altro il carattere essenziale della legge: la imperatività e la coattività. La legge promana dallo Stato e però vincola tutti i soggetti: essa è *praeceptum coactivum*. Quindi, osserva il Padovano, non tutte le nostre cognizioni giuridiche intorno a ciò che razionalmente è giusto ed ingiusto, sono leggi nel senso positivo, fino a che non sia a loro impresso un carattere generale di coattività. La giurisprudenza, e con essa aggiungiamo noi la filosofia, postula le esigenze della natura umana intorno al giusto e all'ingiusto, valuta la ragion logica delle norme positive stesse alla stregua d'un eterno ideale, ma non pone le leggi, e le sue formulazioni sono tutto meno che leggi, mancando di quella forza, che solo lo Stato può imprimere loro. Con ciò, posto lo Stato origine prima

[1]) *D. p.*, I, 10; Cartellieri, p. 29 (Scholz, p. 23). Vedi a proposito di questa distinzione marsiliana quanto scrive G. De Montemayor, op. cit., p. 202.

[2]) Circa il concetto affatto moderno d' una giurisprudenza o d' una filosofia come « scienza razionale del giusto in sè », vedi G. Del Vecchio, *Diritto e personalità umana nella storia del pensiero*, 3ª ediz., Bologna, N. Zanichelli, 1917, p. 6 e sgg.: la distinzione marsiliana è davvero precorritrice dei tempi.

della legge, tutte le degenerazioni giuridiche medievali vengono bandite: le cosiddette leggi mosaiche ed evangeliche per sè stesse non vincolano il cittadino in quanto tale, sebbene possano vincolare l'uomo etico e religioso, a meno che non le integri un atto volitivo dell'autorità pubblica. Le leggi sono perciò ben determinate nel loro campo. « Comprehenduntur autem sub hac legis acceptione omnes iustorum et conferentium civilium regulae, auctoritate humana institutae, et consuetudines, statuta, plebiscita, decretales, et omnes consimiles, quae scilicet humanae auctoritati.... innituntur » [1]). Nè dobbiamo meravigliarci di rinvenire tra le leggi anche le decretali, che Dante per esempio crede affatto differenti dalle *sacratissimae leges* [2]), poichè lo Stato può ben riconoscerle e dar loro autorità come se promanassero da esso: si tratta d'una accettazione esplicita e formale per cui l'umana autorità è sempre l'unica fonte di diritto.

Ma un contrasto tra diritto e morale infine è difficile che in simile costruzione si ponga. Le leggi, « regulae iustorum et conferentium civilium humana auctoritate institutae » sono un prodotto della natura umana; di quella stessa natura umana, che pone le leggi morali, « cognitiones iustorum et conferentium ». Leggi giuridiche e leggi morali scaturiscono da una stessa fonte, perenne ed inesauribile, e però in massima tendono ad un'adequazione e non si opporranno. La ragione delle prime dinanzi alle seconde sta in ciò, che lo Stato, ritenendole indispensabili alla vita sociale, dà loro la sua forza per l'osservanza, mentre alle altre la nega. Ma come queste hanno una intima coattività nella coscienza collettiva, le prime, cioè le leggi giuridiche, oltre che l'estrin-

[1]) *D. p.*, I, 10; Cartellieri, p. 29 (Scholz, p. 24).
[2]) *Monarchia*, III, III, 9 sg.; *Epistole*, XI, 16.

seca forza dello Stato, abbisognano di una coscienza collettiva di necessità, altrimenti nascono non vitali e moriture, restano grave peso di cui gli uomini gradualmente tendono a disimpegnarsi. Ciò scaturisce da tutto il processo legislativo nel sistema marsiliano.

La necessità della legge, postulata dalla comunità, è la vita stessa della legge. Senza la legge, in senso assoluto, la vita della *communitas perfecta* è impossibile. È necessaria la legge, in primo luogo, perchè il principe, che impersona lo Stato, non governi con l'arbitrio. È necessaria, in secondo luogo, per la rettitudine dei giudizî. Si può a rigore immaginare un giudice, che risolva una controversia basandosi sovra un suo subiettivo e coscienzioso apprezzamento di bene o di male; un giudice, che, anche essendovi una norma positiva adattabile al caso concreto, questa trascenda con un più largo criterio d'equità; ma un simile sistema apre l'adito a inconvenienti. Come si può immaginare un buon giudice tutore del debole e dell'offeso, si può pensare un cattivo giudice, sostenitore interessato del forte e dell'offensore. « Nam perversa iudicantis affectio, ut odii vel amoris, aut avaritiae desiderium iudicantis pervertit. Haec autem a iudicio prohibentur: et ab his praeservatur, dum fuerit iudex seu principans determinatus secundum leges ferre iudicia, propterea quod lex omni caret affectione perversa, non enim facta est ad amicum aut inimicum utilem vel nocivum, sed universaliter ad agentem civiliter bene aut male » [1]). Per eliminare tali inconvenienti uno è il rimedio: legare il giudice alla legge, far sì che egli non possa giudicare che secondo la norma positiva prestabilita, non possa mai derogarvi. Laddove il giudice è vittima delle passioni, la legge no. Peraltro, la stessa obiettiva applica-

1) *D. p.*, I, 11; Cartellieri, p. 30.

zione della legge lascia un certo margine di libera valutazione al giudice.

Nella legge come principio di diritto sostenuto da una intima forza di necessità collettiva e da una estrinseca forza statale è la chiave del sistema marsiliano. Lo Stato è la fonte della legge, e per Stato intendiamo non un singolo, ma la collettività. Solo tra i teorici del medio evo Marsilio afferma un principio nuovo: la legge non s'esprime in virtù d'un diritto divino concesso al sovrano, in una sfera superiore ai singoli, ma da un giudizio positivo di convenienza a cui tutti partecipano attivamente. « Nos autem dicamus secundum veritatem atque consilium Aristotelis.... legislatorem seu causam legis effectivam primam et propriam esse populum seu civium universitatem, aut eius valentiorem partem per suam electionem seu voluntatem in generali civium congregatione per sermonem expressam, praecipientem seu determinantem aliquid fieri vel omitti circa civiles actus humanos sub poena vel supplicio temporali: valentiorem inquam partem, considerata quantitate in communitate illa super quam lex fertur, sive id fecerit universitas praedicta civium aut eius pars valentior per seipsam immediate, sive id alicui vel aliquibus commiserit faciendum, qui legislator simpliciter non sunt nec esse possunt, secundum solum ad aliquid et quandoque, ac secundum primi legislatoris auctoritatem » [1]). Il lungo passo marsiliano nel suo complesso è chiaro: il popolo è fonte della legge: e qui non è alcun dubbio, sebbene tutta la concezione teocratica del monarca legiferante per delega divina sia sovvertita. La controversia si accende a proposito della *valentior pars*, che è stata oggetto delle più appassionate dispute tra gli studiosi. Il problema consiste nello stabi-

[1]) *D. p.*, I, 12; Cartellieri, p. 36 (Scholz, p. 26).

lire se la *valentior pars* riguardi una maggioranza affatto numerica [1]) o qualitativa, e in subordinata se riguardi il concetto moderno della rappresentanza.

I più antichi e anche i più autorevoli studiosi, hanno voluto vedervi adombrato il primo concetto: così il Franck [2]), il Riezler [3]), il Gierke [4]), il Bezold [5]), il Villari [6]), il Ruffini [7]), il Guggenheim [8]), il Creighton [9]), il Mackinnon [10]), lo Scholz [11]), lo Stieglitz [12]), il Gentile [13]), e infine dei più recenti studiosi di Marsilio l'Allen [14]), il De Lagarde [15]), l'Emerton [16]). «Molti scrittori», scrive quest'ultimo, «hanno insistito che Marsilio intenda con ciò, non una maggioranza numerica, ma la più competente parte del corpo dei cittadini. Io sono convinto, tuttavia, con l'esaminare un gran numero di casi, che egli era in verità un campione della moderna idea di governo maggioritario, come la migliore espressione del volere di

1) Circa lo sviluppo del concetto di *universitas*, di *major pars*, di rappresentanza, soprattutto nel Diritto comune e canonico, rimando al dotto studio di O. Gierke, *Ueber die Geschichte des Majoritätsprinzips*, in *Essays in legal history*, edited by P. Vinogradoff, Oxford, 1913, p. 312 e alla breve ma acuta sintesi di F. Ruffini, *Guerra e riforme costituzionali*, Torino, 1920, pp. 16 e sgg., e 76, n. 25.

2) A. Franck, *Réformateurs*, p. 142. Nella già citata recensione sul Labanca il Franck, *Journal des Savants*, a. 1883, p. 122, mostra di accettare l'opposta tesi e vede nella *pars valentior* la parte più capace.

3) S. Riezler, *Widersacher*, p. 203.

4) O. Gierke, *Genossenschaftsrecht*, vol. III, p. 579.

5) F. Bezold, op. cit., p. 346.

6) P. Villari, *Marsilio da Padova*, p. 17.

7) F. Ruffini, *Guerra e riforme*, pp. 18 e 77, n. 31.

8) M. Guggenheim, op. cit., p. 351.

9) M. Creighton, op. cit., vol. I, p. 37.

10) J. Mackinnon, op. cit., vol. I, p. 381.

11) R. Scholz, *Marsilius*, p. 74.

12) L. Stieglitz, op. cit., p. 16 e sgg.

13) G. Gentile, *La filosofia*, p. 156.

14) J. W. Allen, *Marsilio of Padua*, nella citata raccolta del Hearnshaw, p. 181 e sg.

15) G. De Lagarde, *Recherches sur l'esprit politique de la Réforme*, Paris, 1926, p. 54.

16) E. Emerton, op. cit., p. 25.

tutta la comunità. In congiunzione con le parole *pars valentior* egli frequentemente aggiunge alcune ulteriori frasi esplicative, che sembrano indicare un uso numerico, e la stessa idea è confermata dallo spirito di molti suoi riferimenti al senso politico dei più bassi ordini del popolo ».

Altri hanno sostenuto la tesi che la *valentior pars* null'altro sia che la più competente, o altrimenti la più influente parte della comunità, in cui s'incentra il potere legislativo, senza esemplificare in qual modo questo s'incentri: così lo Schwab [1]), il Labanca [2]), il Meyer [3]), il Valois [4]), il Vadalà Papale [5]), il Cappa Legora [6]), il Piovano [7]), il Codacci Pisanelli [8]). Altri ancora hanno ritenuto che Marsilio stesso non abbia un concetto fermo di ciò di cui parla, o meglio ondeggi tra opposti concetti: questa è la tesi dello Scaduto [9]) e del De Castellotti [10]). Alcuni, infine, come lo Stahl [11]) e il Rava [12]), pensano meglio di non affrontare un problema che a loro sarà parso

1) J. B. Schwab, op. cit., p. 31.
2) B. Labanca, *Marsilio da Padova*, p. 141.
3) P. E. Meyer, op. cit., p. 23.
4) N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 575 e sg.; *Marsilius of Padua*, in *The Encyclopedia Britannica*, eleventh edition, Cambridge, 1911.
5) G. Vadalà Papale, op. cit., p. 80.
6) A. Cappa Legora, op. cit., p. 85.
7) G. Piovano, op. cit., p. 167.
8) A. Codacci Pisanelli, *Il dogma della sovranità popolare*, in *Scritti di diritto pubblico*, Città di Castello, 1900, p. 116.
9) F. Scaduto, op. cit., p. 119.
10) G. De Castellotti, op. cit., serie seconda, p. 6 n. Il De Castellotti invero emette una tesi eclettica che non ci pare sufficientemente basata. « L'assemblea del popolo si *compone* o della universalità dei cittadini o della parte *migliore* di essi, scelta in tal modo e raccolta in così gran numero da costituire altresì la parte *maggiore* del popolo ». Senonchè lo stesso autore non è soddisfatto della propria opinione e ne rileva l'insufficienza. « Ma ci affrettiamo a soggiungere che anche la nostra è una semplice ipotesi, e che il pensiero di Marsilio, sotto questo riguardo, non è punto perspicuo e chiaramente intelligibile, sia che egli non sapesse sia che egli non volesse determinarlo con precisione ».
11) F. G. Stahl, op. cit., p. 74.
12) L. Rava, op. cit., p. 50.

insolubile. Lo Janet [1]), il Picece [2]), più largamente il Nimis [3]) hanno cercato di conciliare il criterio quantitativo della mera maggioranza col criterio qualitativo, ricorrendo al principio della rappresentanza, per cui pochi, *valentes*, eletti dalla maggioranza, operano per l'universalità. « Sorprenderà qui la menzione d' una rappresentanza del popolo », scrive il Nimis, « e pure Marsilio proprio questo vuole intendere sotto *valentior pars*. L'obiezione che *valentior pars* sia identica con *major multitudo* non regge, poichè Marsilio usa questa espressione per cose affatto diverse.... Marsilio non lo dice espressamente, lo lascia indovinare, ' pars valentior quae totam universitatem repraesentat ', e continua spiegando : ' in generali civium congregatione per sermonem expressam.... considerata quantitate in communitate ' ».

Così rimasero i termini del problema fino a quando gli studiosi si attennero ai testi a stampa, più o meno fedeli e in generale ripetentisi fra di loro ; ma si complicarono straordinariamente quando essi, e particolarmente il Previté-Orton che va preparando in Inghilterra l'edizione critica [4]) del *Defensor pacis*, cominciarono ad esaminare i manoscritti che ci rimangono, e si accorsero che variamente differiscono dal testo. Così nel brano controverso tra le parole *considerata quantitate* e *in communitate illa*

1) P. Janet, op. cit., vol. I, p. 158 : « le vrai législateur, ou le souverain est le peuple, c'est à dire l'universalité des citoyens ou une partie d'entre eux élue par tous ».

2) L. Picece, *La filosofia politica di Dante nel « De Monarchia » studiata in sè stessa e nelle sue attinenze con lo svolgimento della filosofia politica del Medio Evo dai trattati tomistici.... al « Defensor pacis » di Marsilio da Padova*, Napoli, 1921, parte II, p. 525 : « La fonte della legge effettiva è il popolo o i migliori rappresentanti di esso, eletti per suffragio popolare ».

3) A. Nimis, op. cit., p. 22 e sgg.

4) C. W. Previté-Orton, op. cit., p. 1. Un'altra edizione critica del *Defensor pacis* si va facendo a cura degli studiosi che dirigono i *Monumenta Germaniae Historica*.

ne debbono andare intercalate altre: *personarum et qualitate*, ond' esso suona diversamente: « valentiorem inquam partem considerata *quantitate personarum et qualitate* in communitate illa super quam lex fertur » [1]). Con ciò la tesi di coloro che sostengono il mero concetto maggioritario è di fatto distrutta. Ma neppur coloro che sostengono il concetto qualitativo possono andar lieti: perchè, come risulta dai manoscritti consultati dal Previté-Orton, è difficile armonizzarlo con quello quantitativo (« considerata quantitate.... *et* qualitate ») in una reciproca integrazione; sia perchè in qualche altro manoscritto, opportunamente consultato dal Ruffini Avondo [2]), si tratterebbe non già di integrazione dei due concetti ma di esclusione (« considerata quantitate.... *aut* qualitate »).

Questi i risultati degli ultimi studi sul testo marsiliano, ma alla correzione poteva portare una certa luce anche l'esame delle stampe. Come noi vedremo, Marsilio afferma la sovranità popolare non solo nel sistema dello Stato ma eziandio in quello della Chiesa. L'*universitas civium* è fonte della autorità pubblica e della legge, l'*universitas fidelium*, congregata nel *concilium*, è fonte dell'autorità religiosa e decide circa le controversie in materia di fede [3]). « Huic consequenter ostendo, quod huius

[1]) L'emendazione è opera del Previté-Orton, op. cit., p. 8, n. 2: « The words in italics are omitted in the *editio princeps* and the reprints, but occur in all the manuscripts I have yet consulted, including the two best ».

[2]) E. Ruffini Avondo, op. cit., p. 138: « Ma l'apporto sconcertante dei mss. non finisce qui. Poichè mentre nei migliori mss., come ho detto, si legge *et qualitate*, nel ms. torinese si legge *aut qualitate*. Cosicchè, se è giusta la lezione del ms. torinese (cosa che tuttavia crederei difficile), l'alternativa nella scelta del criterio, quantitativo o qualitativo, lascia il problema pressochè insoluto. Se è giusta la lezione degli altri mss., l'accoppiamento dei due criteri conduce ad una palese contraddizione ».

[3]) O. Gierke, *Althusius*, p. 128.

determinationis auctoritas principalis, mediata vel immediata solius sit generalis concilii christianorum aut valentioris partis ipsorum vel eorum, quibus ab universitate fidelium christianorum auctoritas haec concessa fuerit : sic videlicet, ut omnes mundi provinciae seu communitates notabiles secundum sui legislatoris humani determinationem, sive unici sive pluris, et *secundum ipsarum proportionem in quantitate ac qualitate personarum* viros eligant fideles, presbyteros primum et non presbyteros consequenter, idoneos tamen, ut vita probatiores et in lege divina peritiores, qui tamquam iudices secundum iudicis significationem primam vicem universitatis fidelium repraesentantes, iam dicta sibi per universitates auctoritate concessa conveniant ad certum orbis locum, convenientiorem tamen secundum plurimae partis ipsorum determinationem vel suorum legislatorum, in quo simul ea quae circa legem divinam apparuerint dubia, utilia, expedientia et necessaria terminari definient, et reliqua circa ritum ecclesiasticum seu cultum divinum, quae futura sint etiam ad quietem et tranquillitatem fidelium, habeant ordinare » [1]). Anche qui ci troviamo dinanzi ai due criteri quantitativo e qualitativo coesistenti. Il concilio generale è la sola autorità in tema di fede. Esso s'aduna su proposta pontificale e per ordine dell'imperatore o meglio ancora della *pars principans* e del *legislator humanus*. Teoricamente dovrebbe essere un'assemblea di tutti i fedeli, ma il loro gran numero e la loro dispersione sur un vastissimo territorio, soggetto a più sovrani, formante più regni, rende ciò impossibile, onde è forza che gli uomini che si radunano siano pochi e buoni. Ma questi pochi hanno la rappresentanza dell'universalità dei fedeli o della

1) *D. p.*, I, 20 ; Goldast, II, p. 256 (Scholz, p. 83) : vedi a proposito J. Mackinnon, op. cit., vol. I, p. 384.

sua maggioranza [1]). Tutte le provincie del mondo, le più notevoli comunità secondo la determinazione del rispettivo legislatore, secondo la loro proporzione numerica e tenuto conto dell'elemento qualitativo degli elettori (« secundum ipsarum proportionem in quantitate ac qualitate personarum »), eleggano uomini credenti, in primo luogo preti, poi anche laici, ma tuttavia capaci come i più probi nella vita privata e i più dotti nella legge divina, che, rappresentando la collettività per un'autorità da questa a loro concessa, convengano insieme in un certo luogo per esplicarvi funzioni, sovra le quali non è il caso di soffermarsi.

Qui il processo della delega rappresentativa è a sufficienza chiaro, e il criterio quantitativo armonizza col qualitativo così bene che noi siamo tentati di trasportare lo stesso processo nella teoria marsiliana dello Stato [2]). È la *universitas civium* che esprime dal suo seno un certo numero di individui, che la rappresentino e per essa formulino le leggi, e che li esprime in pubbliche generali assemblee, in comizî i più ampi possibili. Il modo, con cui questa elezione avviene, Marsilio non lo determina; anzi dichiara che esso varia con i popoli, secondo cause che non si possono senz'altro enumerare, dipendendo da elementi politici sociali morali i più vari: « valentiorem vero civium partem oportet attendere secundum politiarum consuetudinem honestam, vel hanc determinare secundum sententiam Aristotelis VI *Politicae* cap. II » [3]).

[1]) Sul carattere rappresentativo del Concilio, vedi O. Gierke, *Genossenschaftsrecht*, vol. III, p. 601.

[2]) Vedi a proposito O. Gierke, *Genossenschaftsrecht*, vol. III, p. 602; *Althusius*, p. 215, dalle cui considerazioni in più d'un punto ci discostiamo; J. Mackinnon, op. cit., vol. I, p. 383 sgg.

[3]) *D. p.*, I, 12; Cartellieri, p. 37 (Scholz, p. 27). A proposito di questo passo scrive E. Ruffini Avondo, op. cit., p. 139, n. 111:

In sostanza il legislatore di Marsilio è l'arengo del Comune italiano [1]), in cui davvero in un primo tempo era la fonte del pubblico potere: quel tumultuoso arengo, che promulgava leggi e creava uffici ed ufficiali, ascoltava il giuramento dei magistrati minori e maggiori, levava eserciti, dichiarava guerre, stringeva alleanze; ma che di poi, sia per l'estensione raggiunta dal Comune assorbente le circonvicine città, sia per la sua stessa tumultuarietà, delegò la sua competenza ad assemblee sempre più ristrette, che per esso esercitavano il potere più pacificamente e saggiamente, pur riserbando a sè la sovranità in via teorica ed adunandosi solo in casi gravi ed eccezionali.

Ma, sia nell'arengo legiferante direttamente, sia nell'arengo esprimente le altre assemblee minori in cui quindi s'accentrerà la funzione legislativa, l'uguaglianza non si attinse mai perfettamente, anzi in un certo senso per le lotte civili sempre più venne turbata. Il puro criterio maggioritario fu menomato dal criterio qualitativo, per cui un cittadino valeva più d'un altro, secondo che appartenesse ad una classe piuttosto che ad un'altra, ad una corporazione piuttosto che ad un'altra. « Il valore », scrive

« la *honesta consuetudo* non può essere che un criterio di scelta qualitativo, essendo contrapposto da Marsilio ad un passo di Aristotele, in cui si allude al puro principio maggioritario ».

[1]) C. W. Previté-Orton, op. cit., p. 16. Vedi anche N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 576 : « Leur État (quello di Jean di Jandun e di Marsilio) idéal ne diffère peut-être pas autant qu'on pourrait le croire de certaines républiques que Marsile de Padoue avait vues fonctionner en Italie ». Alle assemblee rappresentative dei suoi tempi volle alludere Marsilio secondo E. Crosa, op. cit., p. 55. Di opinione diametralmente opposta è J. W. Allen. *Marsilio of Padua*, nella citata raccolta del Hearnshaw, p. 183, senza però dare adeguate ragioni. « But — scrive l'Allen — it does certainly seem to me that the *Defensor* contains no plea for what we call parliamentary government or for any particular form of governement at all. Nor can I trace any connexion between its thought and the republicanism of Italian cities. Padua itself can hardly be said to have been a republic in 1324; but no doubt a republican tradition existed there and may have been dear to Marsilio. If so the fact does not appear in the *Defensor* ».

il Ruffini Avondo [1]), « del voto del cittadino non era dunque eguale, ma variava dal nulla — se questi apparteneva a quella massa di operai e di povera gente, addetta ma esclusa dalle corporazioni — ad un massimo contingente e variabile, se apparteneva a quel gruppo che in un determinato momento era a capo della gerarchia ».

Marsilio tien presente nella sua costruzione il Comune italiano con tutta la sua instabilità costituzionale [2]) e con le sue sperequazioni classiste.

La libertà affermata nel Comune non fu libertà eguale per tutti, ma libertà per coloro che costituivano la cosid-

[1]) E. Ruffini Avondo, op. cit., p. 139. Sostanzialmente conforme J. Mackinnon, op. cit., vol. I, p. 383 e sgg. La conclusione, a cui noi, con il Ruffini Avondo, siamo giunti, è in perfetta antitesi con quella a cui perviene E. Gebhart, *Recensione* citata, in *Revue historique*, t. XXV (1884), p. 166 e sg., ma l'egregio autore si era già preclusa la via per una esatta comprensione della posizione di Marsilio, affermando un aristotelismo scolastico, « indifferent à la réalité, à l'histoire, possédé et aveuglé par la méthode *a priori* », che nel Padovano non è davvero. Quindi egli conclude : « Les définitions que Marsilio donne du peuple, *universitas civium*, *communitas civium*, *humanus legislator* répondent plutôt à ce que les historiens du XVI^e siècle appellent l'*universale*, le peuple dans son ensemble et soumis au niveau égalitaire de la tyrannie du XV^e siècle, qu'à la société italienne des communes, société toute hiérarchique, dont tantôt la haute bourgeoisie, tantôt la moyenne bourgeoisie est la classe dirigeante, où l'individu se noie, non pas dans une foule homogène de citoyens égaux, mais dans une corporation limitée ; où le gouvernement, en temps de paix civile, appartient non pas à la volonté populaire, au suffrage universel tel que Marsilio le conçoit, mais à des jurisdictions superposées de conseils et de magistrats élus par des corps électoraux distincts et fermés ». L'opposto delle nostre conclusioni !

[2]) L'instabilità dei Comuni, che rifacevano di continuo i loro ordini e la loro legislazione, è mirabilmente rappresentata dall'Alighieri, come tutti ricordano, in *Purg.*, VI, 139-144. Ricordiamo a dilucidazione de' versi danteschi il ben noto proverbio riferentesi ad un'altra città italiana : « legge di Verona non dura da terza a nona ». Marsilio nel suo *Defensor* critica vivamente la frequente mutazione delle leggi, con parole che danno da pensare pur a noi moderni : « legum frequens *mutatio* robur ipsarum debilitat, consuetudinem scilicet obediendi atque servandi, quae praecipiuntur in ipsis.... » : « lex nullum robur habet ad persuaderi praeter consuetudinem ut videlicet a subditis observetur maximum est consuetudo » (*D. p.*, I, 18 ; Cartellieri, p. 72). A proposito della instabilità costituzionale dei nostri comuni medievali vedi J. Luchaire, *Les démocraties italiennes*, Paris, 1915, p. 20 e sg.

detta classe politica. Il concetto del diritto politico come privilegio d'un individuo e d'una classe, proprio del medio evo feudale, non è superato del tutto nel rinascente ideale romano. Il Comune, ho detto, non ha coscienza della sua personalità giuridica e dei pubblici diritti che da questa scaturiscono, ma si pone piuttosto come conglomerato volontario di famiglie e di corporazioni, ciascuna delle quali ha un'intima natura e conseguenti diritti e doveri di fronte alle altre. Da ciò deriva che il popolo, in cui risiede la sovranità, è il partito dominante, e in esso la parte veramente attiva è rappresentata da pochi [1]).

Questa sovranità popolare si manifesta in tutto il processo legislativo. Solo attraverso l' accettazione dell' *universitas civium* quelle *cognitiones,* di cui abbiamo parlato, divengono *leges,* norme (*regulae*) coattive dell' umana convivenza. In ciò sta la differenza tra legge positiva e legge razionale o ideale : ove ne' riguardi di quest'ultima ogni cittadino può esprimere un giudizio di buono o di non buono, da cui non scaturisce peraltro alcun obbligo d'uniformarvisi, ne' riguardi della prima solo l'*universitas civium* esprime il giudizio di convenienza e tutti la subiscono, anche quando i loro interessi singoli possano esserne menomati [2]).

I *prudentes* possono bene formulare norme aventi un contenuto giuridico, ma queste divengono precetti legislativi con l' approvazione dell' *universitas* ; e a questa spetta ogni aggiunzione o diminuzione che si faccia al testo della legge, nonchè la sua totale mutazione o la temporanea sospensione, o infine l'interpretazione, « secundum exigentiam temporum vel locorum et reliquarum circumstantiarum.... » [3]). E per autorità sua debbono es-

[1]) G. Salvioli, op. cit., p. 255 ; J. Luchaire, op. cit., pp. 17, 107.
[2]) *D. p.*, I, 13 ; Cartellieri, p. 44 (Scholz, p. 29).
[3]) *D. p.*, I, 12 ; Cartellieri, p. 37 (Scholz, p. 26).

sere promulgate o pubblicate le leggi, affinchè a nessuno sia lecito scagionarsi della loro inosservanza, adducendo la propria ignoranza.

Tutto ciò che riguarda la legge non può essere stabilito se non dall'*universitas civium*. E per cittadino s'intende « qui partecipat in communitate civili, principatu autem consiliativo vel iudicativo secundum gradum suum »[1]). Restiamo pur sempre nel Comune medievale: la uguaglianza non è propria del tempo[2]), e Marsilio non può teorizzarla: quel *secundum gradum suum* accenna all'elemento qualitativo di cui abbiamo parlato a proposito della *valentior pars*. Dell'*universitas* non fanno parte i fanciulli e le donne: i primi per difetto di età, essendo cittadini solo in potenza; le seconde per la loro natura; per ragioni sociali, non fanno parte neppure gli schiavi e gli stranieri[3]).

Ammette dunque Marsilio la schiavitù? Io direi di sì. Del resto tutto il medio evo e le sue autorità in questo campo sono venuti ad un compromesso tra la dottrina classica di Aristotele e di Platone legittimante la schiavitù e l'esigenza insita nello Stoicismo prima, nel Cristianesimo[4]) poi, ed anche in parte nel diritto romano, che tendeva a negare la ragion naturale della schiavitù. E se il filosofo di Stagira ricorse ad una presunta originaria ineguaglianza, per cui alcuni sono nati a comandare, altri a servire, al fine di ammettere di fatto la schiavitù; sant'Ago-

1) *D. p.*, I, 12; CARTELLIERI, p. 37 (SCHOLZ, p. 26). Vedi a proposito O. GIERKE, *Genossenschaftsrecht*, vol. III, p. 598 e sgg.; M. GUGGENHEIM, op. cit., p. 352.

2) Vedi a proposito J. LUCHAIRE, op. cit., p. 11; Ç. HEGEL, *Storia della costituzione dei comuni italiani dai Romani al chiudersi del secolo XII*, introd. di F. CONTI, Milano-Torino, 1861, p. 443.

3) Circa la posizione giuridica e sociale dei non cittadini nel Comune rimando a J. LUCHAIRE, op. cit., p. 106 e sgg.; J. MACKINNON, op. cit., vol. I, p. 383 e sgg.

4) Vedi H. C. LEA, *The early church and slavery*, in *Studies*, p. 523 e sgg.

stino ricorre al peccato originale e la riguarda come espiazione, san Tommaso sillogizza [1]), e, pur ammettendo che in astratto non c'è una ragion naturale, come voleva Aristotele, perchè una persona sia schiava e l'altra libera, crede che l'ordine sociale ci dimostri quanto possa essere utile che il debole sia governato ed aiutato dal più savio e forte. Il ragionamento non è sano, ma il ricorso ad una presunta ragion sociale può essere forse lo stesso che induce Marsilio a mantenere un istituto in dissoluzione, che ha perduto oramai gli antichi caratteri e si è mutato in una benigna relazione di dipendenza [2]). Esso è uno stato di fatto, che ha cause economiche e che forse non si può turbare senza alterare l'ordine su cui la società riposa. In ciò è la sua legittimazione.

Fissato il carattere dell'*universitas civium* torniamo al processo legislativo. Le migliori leggi sono quelle che provengono dagli interessati, cioè dall'insieme dei cittadini nel senso più vasto. Ora non si può negare la difficoltà che moltissime persone si accordino in un giudizio d'utilità e di necessità, dato che l'ignoranza o la malizia od altre cause possono allontanare molti dall'utile e dal necessario: perciò Marsilio stabilisce che la proposta di legge spetti ad un limitato numero d'esperti, *prudentes*, i quali studino la questione e poi la presentino all'approvazione dell'*universitas*. « Et propterea iustorum et conferentium civilium et incommodorum seu hominum communium et similium reliquorum regulas, futuras leges sive statuta quaerendas seu inveniendas et examinandas prudentibus et expertis per universitatem civium committi, conveniens et perutile est, sic ut vel seorsum ab unaquaque primarum partium civitatis, enumeratarum V huius, parte I, secundum tamen uniuscuiusque proportionem, eli-

[1]) *Summa*, 2, 2, q. LVII, a. 3.
[2]) J. Mackinnon, op. cit., vol. I, p. 385.

gantur aliqui vel ab omnibus simul congregatis civibus omnes eligantur experti seu prudentes viri praedicti » [1]). È questa la prima commissione di Marsilio, di carattere tecnico e preparatorio, senza alcuna autorità sovrana e quindi veramente legislativa [2]) : essa è espressione dell'*universitas civium* che la nomina « secundum.... proportionem.... primarum partium civitatis » : è un accenno al solito elemento qualitativo, che rompe l'uguaglianza civile nel sistema del Padovano.

Trovate dai *prudentes* quelle che saranno le norme coattive, « adinventae vero et examinatae.... regulae.... futurae legis » [3]), l'*universitas* o la sua *valentior pars* — occorre, come nota il Nimis [4]), tener ben distinta la *valentior pars* dalla prima commissione, poichè, mentre quella viene eletta corrispondentemente alla grandezza della comunità, appunto come rappresentante della comunità stessa, alla quale per sua delega si può sostituire, assommando la di lei sovranità, questa comprende solo pochi saggi, *prudentes vel experti*; senz'alcuna potestà delegata e con carattere meramente consultivo — l'*universitas,* dunque, o per lei la *valentior pars,* radunata in assemblea, « in universitate civium congregata » [5]), è chiamata ad approvarle o a riprovarle : in questa nuova assemblea gli studi della commissione preparatoria sono oggetto di discussione ampia ed accurata, e chiunque dei cittadini può proporre mutazioni ai testi presentati. Solo così le proposte dei *prudentes* possono divenire leggi ; ma, sebbene dopo l'approvazione potrebbero senz'altro essere

1) *D. p.*, I, 13 ; Cartellieri, p. 44 (Scholz, p. 28 e sg.).

2) Il Picece, op. cit., parte II, p. 521, mostra di confondere questa commissione preparatoria con la *pars valentior.*

3) *D. p.*, I, 13 ; Cartellieri, p. 44 (Scholz, p. 29).

4) A. Nimis, op. cit., p. 22. Il processo legislativo marsiliano è pure bene tratteggiato da L. Stieglitz, op. cit., p. 19 e sgg. ; M. Guggenheim, op. cit., p. 363 ; F. Bezold, op. cit., p. 345.

5) *D. p.*, I, 13 ; Cartellieri, p. 44 (Scholz, p. 29).

pubblicate cioè rese note al pubblico per mezzo dell'affissione o del banditore, si può anche dare un ulteriore perfezionamento. L'*universitas*, o la sua *valentior pars*, può, ed è solo un maggior affidamento di bontà legislativa non una necessità imprescindibile, può, dunque, nominare una seconda commissione, o riconfermare la prima, che in questo caso assume un carattere sovrano che dianzi non aveva; ed essa approverà o respingerà le norme già elaborate, discusse ed approvate, perfezionandole ed attribuendo loro la definitiva autorità. È questo un controllo costituzionale, quale il nostro Senato esercita di fronte alla Camera dei deputati, ma di esso si può fare a meno, poichè si può ritenere sufficiente il solo apprezzamento dell'*universitas civium* o della sua *valentior pars*. Alla prima indispensabile approvazione, alla seconda utile ma non indispensabile, segue la pubblicazione nei soliti modi del diritto medievale. « Post quam siquidem approbationem iam dictae regulae leges sunt et sic nominari merentur non antea: quae etiam post ipsarum publicationem seu proclamationem solae humanorum praeceptorum obligant transgressores ad civilem culpam et poenam » [1].

Le obiezioni, che si potrebbero fare a tutto questo complesso sistema, sono molte e di varia natura. Marsilio le prevede e le affronta. La legge « oculus ex multis oculis », com'egli arditamente la chiama [2], cioè norma astratta avente l'elastica possibilità di comprendere infiniti casi concreti, non può essere l'opera di un solo, che d'autorità la imponga ai molti. Essa « civile iustum et commune conferens » non può che essere il risultato d'una generalizzazione utilitaria di molti: perciò « lex illa melius observatur a quocunque civium, quam sibi quilibet impo-

[1] *D. p.*, I, 13; Cartellieri, p. 44 (Scholz, p. 29).
[2] *D. p.*, I, 11; Cartellieri, p. 33.

suisse videtur » [1]). Se un singolo difficilmente conosce i bisogni di tutti, come i proprî, non così la collettività, che sovra i suoi interessi è guardinga e sa bene valutarli. E come « nemo sibi scienter nocet aut vult iniustum », così « volunt omnes aut plurimi legem convenientem communi civium conferenti » [2]).

Nè di altre osservazioni possibili Marsilio fa gran caso. A coloro, che affermano la stoltezza e l'insufficienza della moltitudine, Marsilio audacemente, come nota il Ruffini Avondo [3]), risponde affermando il valore etico della moltitudine. « Civium pluralitas neque prava neque indiscreta est » [4]). A coloro che ritengono che sia più facile armonizzare in uno il parere di pochi anzichè quello di molti, risponde senz'altro che da ciò non si conclude che il parere dei pochi sia migliore di quello dei molti: « quoniam licet facilius sit concordare paucorum sententiam, quam plurium, ex hoc non concluditur paucorum seu partis praestantiorem esse sententiam, ea quae totius multitudinis, cuius pauci sunt pars » [5]). A coloro che adducono essere meglio affidarsi a pochi dotti anzichè alla massa, in cui vi sono molti ignari, per dare carattere coattivo senz'altro alle *regulae,* il nostro risponde un po' semplicisticamente: « instantia vero tertia ex iam dictis facile repelli potest, quoniam et si per sapientes melius possint leges ferri quam per minus doctos: non tamen ex hoc concluditur, quod per solos sapientes feran-

1) *D. p.*, I, 12; Cartellieri, p. 38 (Scholz, p. 27). Vedi M. Guggenheim, op. cit., p. 351; R. Scholz, *Marsilius*, p. 73; L. Rava, op. cit., p. 50.

2) *D. p.*, I, 12; Cartellieri, p. 39 (Scholz, p. 27). A proposito di queste considerazioni vedi S. Riezler, *Widersacher*, p. 204; F. Atger, op. cit., p. 77; G. Vadalà Papale, op. cit., p. 81; P. E. Meyer, op. cit., p. 24; G. De Castellotti, op. cit., serie seconda, p. 7.

3) E. Ruffini Avondo, op. cit., p. 132.

4) *D. p.*, I, 13; Cartellieri, p. 41 (Scholz, p. 28).

5) *D. p.*, I, 13; Cartellieri, p. 43.

tur melius quam per universam multitudinem civium, in qua etiam includuntur sapientes praedicti » [1]).

In questa costruzione legislativa Marsilio si distacca dal medio evo, nonostante che molte delle sue commissioni trovino riscontro nel diritto pubblico comunale. Si ricongiunge a Bodin, e prima di lui afferma come derivazione necessaria della sovranità il diritto di far leggi. Bodin, è vero, incentra la sovranità nel principe, mentre il Padovano nel popolo, ma l'uno e l'altro affermano che il diritto di far leggi deriva dalla sovranità, e non può essere a questa esterno. Egli poi si ricongiunge a Rousseau in un'affermazione audacissima dell'identità della sovranità con la sudditanza: il cittadino è sovrano in quanto concorre a formare il *praeceptum coactivum,* ma poi è suddito, cioè soggetto passivo della norma astratta da lui posta [2]).

Questo concetto della legge, che dalla convergenza di volontà singole immanenti nel popolo, trae valore coattivo, è nuovo. Per san Tommaso la volontà del principe è ancora legge, ed i singoli debbono uniformarvisi. Solo in Durando di Mende, ancorchè non si ponga il principio nuovo della creazione popolare della legge, quest'esigenza è implicita, quando si sostiene che il principe è legato alla sua legge e non può sottrarsi a quelle norme, che vincolano i sudditi, per la cui utilità si è legiferato [3]). Il principio marsiliano è interamente nuovo e la sua novità viene in luce, quando lo si raffronti con i differenti principî dei curialisti e dei romanisti. Agostino Trionfo, forse come vuole il Riezler [4]) nella stessa lotta tra papa Giovanni XXII e Ludovico IV, scrive nella sua *Summa de*

1) *D. p.*, I, 13; Cartellieri, p. 43.
2) M. Guggenheim, op. cit., p. 353; L. Rava, op. cit., p. 50.
3) F. Scaduto, op. cit., p. 42; L. Rava, op. cit., p. 40.
4) S. Riezler, *Widersacher*, p. 286.

potestate ecclesiastica che le leggi dei principi, meri delegati del pontefice a cui spetta ogni vera sovranità, sono tali in virtù d'una delega del papa, che deve approvarle, e può correggerle, mutarle, abrogarle: alla sovranità del popolo e a quella del principe è sostituita quella pontificia. Di contro abbiamo la dottrina romanistica: l'imperatore è *dominus mundi* [1]), ed ha un diritto eminente sovra la proprietà dei singoli: è la scaturigine d'ogni legge. Se Ottone di Frisinga, come richiama il Bryce [2]), dice che all'imperatore « spetta la protezione del mondo intero »; se un documento del 1230 lo dichiara « animata lex in terris » [3]); queste affermazioni superbe, diffuse per bocca dei primi quattro dottori di Bologna e dei loro discepoli, trovano autorità nel *Digesto*: « quod principi placuit legis habet vigorem » [4]). Questo il concetto proclamato da Bulgaro, Martino, Iacopo ed Ugo nella prima dieta di Roncaglia e ripetuto da Federico I nella famosa costituzione *De regalibus*, accettato di diritto se non di fatto dai Comuni nella pace di Costanza [5]), che poi vediamo richiamato da Federico II nelle sue *Constitutiones*, in cui, pur ammettendo l'originaria sovranità popolare, insiste sulla irrevocabile *alienatio* in favore del principe [6]).

La sovranità popolare nel medio evo appare solo ad intermittenza ed è tosto soffocata. Solo forse Arnaldo da Brescia ebbe presente il nuovo concetto e volle concre-

1) V. Maecianus, L. 9 D. *De l. Rhodia*, 14, 2. Vedi J. Mackinnon, op. cit., vol. I, p. 374 sgg.

2) G. Bryce, op. cit., p. 206.

3) G. H. Pertz, *Monumenta Germaniae historica, Legum*, I, II, p. 277.

4) Ulp. L. 1 D. *De const. princ.*, 1, 4.

5) F. C. Savigny, op. cit., vol. II, parte I, p. 80; vol. II, parte II, p. 42.

6) A proposito di queste dottrine vedi le acute osservazioni di O. Gierke, *Genossenschaftsrecht*, vol. III, p. 614.

tarlo nei fatti, allorchè disse alto che il popolo romano solo poteva concedere la dignità imperiale al Barbarossa e non altri, fosse pure questi stato il pontefice. Ma la tesi dell'agitatore repubblicano non ebbe fortuna, e ad essa s'oppose, e trionfò l'altra del Barbarossa: che non è del popolo dare leggi al principe, ma sì l'obbedire [1]).

Marsilio è il primo che afferma la sovranità popolare, e la afferma più richiamandosi ai fatti cioè alla vita dei Comuni [2]) italiani che ai precetti di Arnaldo, che nel suo libro non cita mai, e alla *lex regia* che forse ignora e che ad ogni modo si offriva pure a sancire l'assolutismo imperiale oltre che il diritto popolare secondo le varie interpretazioni [3]). Marsilio ebbe presente nella sua costruzione il popolo legiferante e sovrano dei Comuni, con tutte le sue ineguaglianze e limitazioni che sappiamo. L'*universitas civium* è l'arengo: la *valentior pars* uno dei consigli maggiori o minori: la prima commissione quella degli Arbitri o degli Emendatori che in più comuni, come per esempio in Firenze, è una realtà storica, un ente, che prima provvisorio poi fisso, ha per compito d'aggiornare la legislazione statutaria secondo le mutevoli esigenze sociali [4]). La sovranità popolare è un fatto concreto nei Comuni italiani, che, se a Costanza potevano ancora riconoscere il supremo controllo imperiale, di poi lo negano di fatto, e legiferano, amministrano giustizia anche in

1) C. Hegel, op. cit., p. 553 e sgg.; F. Gregorovius, op. cit., vol. IV, p. 594 e sgg.

2) F. G. Stahl, op. cit., p. 74.

3) C. W. Previté-Orton, op. cit., p. 16; L. Stieglitz, op. cit., p. 21; G. De Castellotti, op. cit., serie seconda, pp. 25 e 27; cfr. pure il mio *Marsilio da Padova e il «Defensor pacis»*, p. 410. Questo realismo marsiliano che, secondo noi, è il più alto titolo di gloria per l'autore del *Defensor pacis* serve al Pierce (op. cit., parte II, p. 425) invece per diminuirne il merito, perchè, se Marsilio afferma l'origine popolare della sovranità, questa sua affermazione si deve al solo «progredire dei tempi» e a null'altro!

4) C. Hegel, op. cit., p. 504.

sede d'appello, battono moneta, levano tributi, nominano magistrati prescindendo dall'investitura sovrana, intaccando gli stessi *jura regalia* da essi riconosciuti come pertinenti alla sovranità. La costruzione di Marsilio è sì una costruzione teorica, ma ha infiniti addentellati con la realtà concreta della storia.

Vediamo ora che posto Marsilio assegni nel suo Stato al potere esecutivo [1]). Avanti tutto una premessa: la distinzione dei poteri in potere legislativo e in potere esecutivo non è opera, come generalmente si crede, di Aristotele, bensì del nostro Padovano, il quale peraltro nell'esecutivo comprende largamente anche il potere giudiziario. Un capo è necessario, sia un solo individuo o un corpo collegiale. È necessario per l'amministrazione ordinaria e per l'amministrazione della giustizia. Il capo impersona formalmente l'unità dello Stato, e, sebbene la sovranità sia nel popolo, visibilmente ne è il centro e la rappresenta. Solo un potere rigidamente unitario può essere utile ai popoli [2]).

Marsilio, pur movendo da esigenze democratiche e radicali, non cade mai nella demagogia. La democrazia non respinge l'unità del potere, e tanto meno la subordinazione al potere stesso. Tutti i cittadini debbono sottomettersi alla suprema magistratura; e da questa parimenti dipendono tutte le parti dello Stato, senza particolari privilegi d'autonomia che le altre non godano. Ciò

1) A. Franck, *Reformateurs*, p. 144; J. W. Allen, *Marsilio of Padua*, nella citata raccolta del Hearnshaw, p. 183; G. Vadalà Papale, op. cit., p. 82; P. E. Meyer, op. cit., p. 26 e sgg.; A. Codacci Pisanelli, op. cit., p. 117; G. De Montemayor, op. cit., pp. 208, 504, 563.

2) A. Cappa-Legora, op. cit., p. 86. Secondo il Vianello, op. cit., p. 81, gli argomenti coi quali Marsilio prova come uno solo debba essere il capo, sono desunti dalla *Monarchia* di Dante oltre che dalla *Politica* di Aristotele.

è implicito nella definizione del *regnum* [1]), e in tutto il resto del *Defensor pacis*: « in civitate unica seu regno unico esse oportet unicum tantummodo principatum, aut si plures numero vel specie (sicut in magnis civitatibus expedire videtur, et maxime in regno....) oportet inter ipsos unicum numero esse supremum omnium, ad quem et per quem reliqui reducantur et regulentur, et contingentes in ipsis errores per ipsum etiam corrigantur » [2]).

Quest'esigenza unitaria, che è necessaria per le varie parti ed uffici della *communitas*, che compiono diverse azioni, ancorchè convergenti ad un fine unico, è indispensabile per il potere esecutivo, poichè l'attività sua riguarda la collettività tutta, e l'obbliga.

Questo potere di governo è nello Stato, cioè nella collettività che lo esprime, e non fuori di esso: « principatum supremum esse debere in civitate vel regno » [3]). Non solo; ma esso non ammette sottrazione alla sua attività: « omnes homines subesse,... subditos esse.... non laicos solum, sed indifferenter » [4]). In sostanza, ove tutto il medio evo ci mostra un frantumarsi continuo del governo in infinite mani, per cui dal sovrano si scende ai vassalli maggiori e minori, a quelli che amministrano la giustizia per delega imperiale, a quelli che non la possono amministrare, a quelli che hanno una competenza meramente arbitrale, a quelli che l'hanno anche penale; Marsilio afferma il principio nuovo dell'unità amministrativa e giurisdizionale, per cui il vassallo cessa d'esser tale e il suo posto è preso dal funzionario moderno, trasferibile e deponibile.

È un concetto tutto moderno. Nello Stato « sufficit

1) *D. p.*, I, 2; Cartellieri, p. 6 (Scholz, p. 6).
2) *D. p.*, I, 17; Cartellieri, p. 65 (Scholz, p. 39). Vedi a proposito M. Guggenheim, op. cit., p. 360 e sgg.
3) *D. p.*, I, 17; Cartellieri, p. 65.
4) *D. p.*, II, 5; Goldast, II, p. 102 e sg.

unus » [1]), che assommi tutto il potere esecutivo. Questi nominato, come vedremo dal *legislator* o dall'*universitas civium*, crea gli uffici e nomina gli ufficiali da preporsi ad essi: e per mezzo di costoro la legge riceve concreta applicazione. « Quamvis enim legislator tanquam prima causa et appropriata, determinare debeat, quos qualia in civitate oporteat officia exercere, talium tamen executionem, sicuti et ceterorum legalium, praecipit et si oporteat cohibet pars principans. Fit enim per ipsum convenientius executio legalium, quam per universam civium multitudinem, quoniam in hoc sufficit unus aut pauci principantes, in quo frustra occuparetur universa communitas, quae etiam ab aliis operibus necessariis turbaretur » [2]).

In quest'attività il principe è legato alla legge, ma ha una certa larghezza di valutazione, cioè deve emettere un cosciente giudizio sull'opportunità degli uffici e sulla capacità di coloro che debbono occuparli: « statuere partes et officia civitatis ex convenienti materia, hominibus siquidem habentibus artes seu habitus ad officia convenientes » [3]). Nè la sua funzione s'esaurisce qui, poichè a lui spetta l'alto controllo sul funzionamento stesso degli uffici: una persona, infatti, non può a volontà permettersi di passare dal sacerdozio all'esercito; ed il principe, ove ciò avvenga, deve impedirlo. Infine da esso dipende la giustizia, il più delicato forse tra gli uffici dello Stato, come quello da cui tutto l'ordine sociale trae stabilità e regolamento: « debet rursum pars haec, principans scilicet, auctoritate sua secundum legem praecipere iusta et honesta et his contraria prohibere tam opere,

1) *D. p.*, I, 15; Cartellieri, p. 50 (Scholz, p. 32).
2) *D. p.*, I, 15; Cartellieri, p. 50 (Scholz, p. 32). Vedi R. Scholz, *Marsilius*, p. 75.
3) *D. p.*, I, 15; Cartellieri, p. 52 (Scholz, p. 32). Vedi M. Guggenheim, op. cit., p. 358 e sgg.

quam sermone, praemiis aut poenis afficiendo merita vel demerita observantium aut transgredientium praecepta legalia » [1]). È un'opera di difesa sociale in cui si manifesta la valentia del capo dello Stato, che, preposto alla più varia società, la deve difendere dal delitto con le opportune pene, come il medico difende dai morbi l'organismo con le savie cure : « est enim », commenta Marsilio, « sicut medicina quaedam delicti » [2]).

Questa attività del principe, così varia e complessa, non deve mai cessare. Morto o deposto un principe se ne deve creare subito un altro. È impossibile che lo Stato faccia a meno di esso, poichè perderebbe quella direzione unitaria, da cui non si può prescindere, poichè verrebbe meno il modo d'amministrare la giustizia. Dato che l'ordine giudiziario nel sistema marsiliano dipende dal principe, senza questo l'amministrazione della giustizia sarebbe priva della suprema direzione con grave nocumento del benessere collettivo, dell'armonia sociale. « Quacunque

1) *D. p.*, I, 15 ; Cartellieri, p. 53 (Scholz, p. 33). Vedi a proposito J. W. Allen, *Marsilio of Padua*, nella citata raccolta del Hearnshaw, p. 178.

2) *D. p.*, I, 15 ; Cartellieri, p. 53. È questa una definizione tutta aristotelica, ma che ha la sua importanza rappresentando un superamento del vecchio concetto dell'alto medio evo della pena quale espiazione dinanzi a Dio. Come Marsilio anche san Tommaso ricorda lo Stagirita e dice che le pene stabilite dalle leggi sono come medicine, « sunt medicinae quaedam » (*De regimine principum*, II, c. 9). Un progresso giuridico si può piuttosto vedere in ciò che Marsilio, e del resto anche Tommaso, concepiscono la pena romanisticamente come pena pubblica e non già come reazione privata, secondo il concetto germanico, poichè essa è inflitta dal giudice, rappresentante del principe, dopo un giudizio pubblico o meglio statale, *secundum legem*, condotto cioè secondo la legge processuale e uniformandosi alla legge sostanziale nel fissare la figura del reato e la conseguente punizione. È un progresso sul medio evo, progresso comune a Dante, sebbene questi, d'altra parte, mostri ancora, in diversa sede, di ammettere il duello (*Monarchia*, II, ix, 1 e sgg. ; II, vii, 7 e sgg. ; II, viii, 1 e sgg.) : « propter convenientiam sciendum quod punitio non est simpliciter pena iniuriam inferentis, sed pena inflicta iniuriam inferenti ab habente iurisdictionem puniendi ; unde, nisi ab ordinario iudice pena inflicta sit, punitio non est, sed potius iniuria est dicenda » (*Monarchia*, II, xii, 4).

enim hora vel momento durare oportet, praeceptum et communem custodiam de licitis et prohibitis secundum legem, et quandocunque fiat illicitum aut iniustum, oportet principantem talia regulare perfecte, vel illa exercere quae praevia sunt ad talia regulanda » [1]). Esigenza tutta moderna : data una lite, un contrasto d'interessi, deve esservi una risoluzione giudiziaria, che fissi dov'è il diritto e dove il torto : e però è necessario un ordine giudiziario con la sua gerarchia e con al vertice il principe.

Ma questo principe, che nel sistema di Marsilio è elettivo, poichè la monarchia elettiva è più giovevole di quella ereditaria, non è un principe nel senso moderno, per cui il capo dello Stato è irresponsabile, essendo la sua responsabilità coperta da quella dei suoi ministri ; non è neppure un principe nel senso medievale, per cui il capo dello Stato rende conto del suo operato a Dio ma non agli uomini [2]) ; è piuttosto, direi, un magistrato nel senso repubblicano dell'antica Roma o nel senso comunale [3]). La sua responsabilità deriva dalla posizione stessa che Marsilio gli attribuisce di fronte alla *universitas civium,* in cui è positivamente la sovranità, sebbene poi sia visibilmente incentrata nella *pars principans* : « potestatem factivam institutionis principatus seu electionis ipsius ad legislatorem seu civium universitatem.... » [4]) ; « hanc autem primam dicimus legislatorem, secundariam

1) *D. p.*, I, 15 ; Cartellieri, p. 54 (Scholz, p. 33).

2) San Tommaso non si allontana di fatto da questa concezione, sebbene poi la contemperi con diversi elementi (*De regimine principum*, I, 7-10) : « Est autem conveniens, ut Rex praemium expectet a Deo : minister enim pro suo ministerio praemium expectat a domino.... ». Circa il concetto pubblicistico medievale del sovrano superiore alla legge umana rimando allo studio, non completo, peraltro, perchè limitato al diritto francese, di A. Esmain, *La maxime ' princeps legibus solutus ' dans l'ancien droit public français,* nei citati *Essays in legal history,* p. 201 e sgg. ; nonchè al Solmi, *Stato e Chiesa,* p. 81 sgg.

3) E. Crosa, op. cit., p. 40 ; C. W. Previté-Orton, op. cit., p. 16.

4) *D. p.*, I, 15 ; Cartellieri, p. 49 (Scholz, p. 31).

vero quasi instrumentalem seu executivam dicimus principantem per auctoritatem huius a legislatore sibi concessam, secundum formam sibi traditam ab eodem, legem videlicet, secundum quam semper agere ac disponere debet, quantum potest, actus civiles » [1]).

Alcuni [2]) hanno veduto in ciò una teoria della divisione dei poteri, « che trascende di molto », come nota il Ruffini Avondo, « quello della distinzione aristotelica di funzione consultiva giudicante e governante » [3]); e ciò è perfettamente vero. Tuttavia è opportuno osservare che ci troviamo di fronte ad una teoria, in cui non solo il potere giudiziario è assorbito nell'esecutivo; ma questo ancora è subordinato al legislativo, centro della sovranità: il popolo insomma è sovrano, prima in quanto legislatore, poi in quanto nei modi stabiliti dalla legge nomina il principe.

« Marsilio », osserva quindi il Ruffini Avondo [4]), « ha su questo punto dei seguaci, e primo fra tutti Nicolò da Cusa. Ma bisogna arrivare sino a Locke per trovare il principio della separazione dei poteri espresso con tanta lucida energia ». Nonostante la verità del rilievo, è opportuno avvertire come Marsilio non solo, entro certi limiti, sia più moderno di Locke, ma eziando di Montesquieu, il quale concepisce i tre poteri legislativo, esecutivo e giudiziario come tre poteri divisi e indipendenti l'uno di fronte all'altro, senza osservare che questa divisione e indipendenza è assurda nonchè antistorica — i tre poteri dell'Inghilterra di Montesquieu eran tutt'altro che divisi —; mentre il Padovano nel suo squisito senso pra-

1) *D. p.*, I, 15; Cartellieri, p. 50 (Scholz, p. 32).
2) O. Gierke, *Genossenschaftsrecht*, vol. III, p. 615; *Althusius*, p. 143; S. Riezler, *Widersacher*, p. 228; M. Guggenheim, op. cit., pp. 348 e 356.
3) E. Ruffini Avondo, op. cit., p. 134.
4) E. Ruffini Avondo, op. cit., p. 134.

tico sente l'esigenza che uno di essi prevalga sugli altri, e prevalga quello che meglio rappresenta la sovranità e il principio popolare, e sia esso che esprima gli altri due.

Questa dipendenza del potere esecutivo, che è nelle mani del principe, si manifesta non solo nell'origine popolare di esso, ma nella sua politica responsabilità di fronte all'*universitas civium* [1]). L'irresponsabilità della teocrazia medievale e del costituzionalismo moderno sfuma. Il principe, come abbiam visto, deve regolare i rapporti sociali *secundum legem*; se manca, deve rispondere della violazione ed è passibile di pena. « Verum quia principans homo existens habet intellectum et appetitum, potentes recipere formas alias, ut falsam aestimationem aut perversum desiderium vel utrumque, secundum quas contingit ipsum agere contraria eorum, quae lege determinata sunt, propterea secundum has actiones redditur principans mensurabilis ab aliquo habente auctoritatem mensurandi seu regulandi secundum legem ipsum aut eius actiones legem transgressas, alioquin despoticus fieret quilibet principatus et civium vita servilis et insufficiens » [2]). Chi ha quest'autorità di giudicare il principe? Evidentemente il popolo legislatore o un altro individuo o collegio, a cui questi l'abbia delegata.

Tuttavia Marsilio distingue. Se il reato del principe è lieve, non è il caso di procedere, poichè gli inconvenienti d'una pena inflitta al capo dello Stato sono maggiori dei danni derivanti dal mantenerlo alla suprema direzione: è meglio lasciar correre e far passare tutto in silenzio. Viceversa, se il reato è grave, o se il principe è incorreggibile, è pervicace in piccole mancanze, « ex quo per correptionis omissionem posset verisimiliter scandalum

[1]) L. Stieglitz, op. cit., p. 41 e sgg.; E. Crosa, op. cit., p. 48; J. N. Figgis, *The divine right*, p. 61.
[2]) *D. p.*, I, 18; Cartellieri, p. 70 (Scholz, p. 41).

aut populi concitatio generari »[1]), allora bisogna provvedere giudiziariamente.

Una tale *pars principans* evidentemente non ha a che fare più col monarca medievale, ma trova se mai un riflesso nella suprema magistratura comunale, sottoposta al controllo continuo dei cittadini, nonchè al sindacato di chiunque al cessar della carica[2]). « Il corpo dei consoli » nota il Previté-Orton[3]), « il monarchico podestà annuale, il doge a vita, il corpo dei priori, anche il tiranno nelle prime fasi del suo sviluppo, tutti corrispondono con il potere esecutivo di Marsilio, supremo ma non sovrano, bensì limitato dalla legge ».

1) *D. p.*, I, 18; Cartellieri, p. 71 (Scholz, p. 42).
2) A. Cappa-Legora, op. cit., p. 87; P. E. Meyer, op. cit, p. 27.
3) C. W. Previté-Orton, op. cit., p. 16.

Capitolo IV.

LA TEORIA DELLA CHIESA NEL « DEFENSOR PACIS ».

Se nella teoria dello Stato Marsilio [1]), pur avvantaggiandosi sovra il medio evo, non fa che sistematizzare una esperienza politica concreta, che dal libero Comune lo porta al nuovo Stato di Francia *superiorem non recognoscens*, per tracciare le linee dei nuovi enti nazionali; nella teoria della Chiesa egli non solo trascende i suoi tempi, ma anticipa l'avvenire in un modo così mirabile che, a volte, vien di pensare se da lui non cominci veramente la grande Riforma protestante.

Certo, come vedremo, molto di quanto il dottore padovano sostiene, era già stato enunciato più o meno velata-

[1]) L. Pastor, op. cit., vol. I, p. 78: « La teoria esposta nel *Defensor pacis* dell'onnipotenza dello Stato, che distrugge ogni libertà dell'individuo e della Chiesa, supera in arditezza, novità e fierezza tutti gli assalti, che avevano fino allora sostenuti la posizione mondiale della Chiesa nel medio evo e la sua essenziale costituzione. L'attuazione di tali dottrine foggiate su modelli antichi equivaleva alla totale distruzione di quanto esisteva, equivaleva allo sfacelo della Chiesa e dell'impero. Molte proposizioni dello scritto sono ancora più avanzate delle dottrine, che più tardi propugnarono Wicleffo e Hus. Se mai alcuno vi fu, Marsilio è un precursore di Lutero e Calvino. In alcuni punti anzi si spinge più avanti di loro. Infatti una parte de' suoi postulati non fu posta ad effetto che dalla grande rivoluzione francese, mentre che l'adempimento dell'altra è ancor oggi fra le aspirazioni di potenti partiti. Si è chiamato Hus « il genio risvegliatore della moderna rivoluzione »; con più ragione può pretendere a questo titolo l'autore del *Defensor pacis* ».

mente dai pubblicisti del re di Francia, nonchè da Dante, che, a mio parere, Marsilio non ignorò, sebbene nelle sue opere mai lo citi; ma nè i primi nè il secondo ebbero quel coraggio consequenziario che fa del nostro un precursore di Lutero.

La coscienza della propria novità è in Marsilio vivissima, ed egli senz'altro ce lo dice, ammonendoci in pari tempo che gravi ostacoli si oppongono alla sua opera [1]: in primo luogo, la persecuzione violenta del Papato, che si vede leso nei suoi privilegi accumulati con pertinacia tutta terrena da secoli; in secondo luogo, la consuetudine di credere sempre nelle stesse cose, radicata nella semplicioneria umana attraverso una secolare predicazione del falso fatta da preti e da vescovi; infine, ultimo e terzo ostacolo ma più infesto alla verità, il livore [2]. Ma, ancorchè questi ostacoli possano sembrare insuperabili, non è il caso per essi di arrestarsi, poichè la nuova teoria sulla Chiesa sarà giovevole alla Chiesa stessa, e poi allo Stato e a tutti i fedeli.

Che cosa si deve intendere per Chiesa? [3]. Dilucidate varie accezioni del termine (aggregato più o meno vasto di gente, tempio in cui viene adorato Dio, insieme del

[1]) *D. p.*, II, 1; GOLDAST, II, p. 189 (SCHOLZ, p. 48). Vedi a proposito S. RIEZLER, *Widersacher*, p. 209; E. EMERTON, op. cit., p. 32; G. BONET-MAURY, op. cit., p. 98.

[2]) Nota il parallelismo tra queste considerazioni di Marsilio ed altre che fa Dante nel libro terzo della *Monarchia*. « Igitur contra veritatem, que queritur, tria hominum genera maxime colluctantur »: il Pontefice romano, alcuni sacerdoti cupidi ed ignoranti, e quindi i così detti decretalisti. Anche per il Poeta fiorentino, come per il dottore padovano, la verità dell'assunto è così grande che egli non teme la battaglia contro il papa stesso, pur usandogli quella riverenza che il figlio deve al padre. Vedi a proposito N. VIANELLO, op. cit., p. 82.

[3]) S. RIEZLER, *Widersacher*, p. 210; E. EMERTON, op. cit., p. 32; P. E. MEYER, op. cit., p. 30; J. W. ALLEN, *Marsilio of Padua* nella già citata raccolta del HEARNSHAW, p. 185; B. LABANCA, *Marsilio da Padova e Martino Lutero*, in *Nuova Antologia*, serie II, vol. XLI, (1883), p. 212 e sgg.

clero romano ministrante) viene a quella definizione che a noi più interessa. « Dicitur hoc nomen 'ecclesia' et omnium verissime et propriissime secundum primam impositionem huius nominis seu intentionem primorum imponentium (licet non ita famose secundum modernum usum) de universitate fidelium credentium et invocantium nomen Christi, et de huius universitatis partibus omnibus in quacumque communitate, etiam domestica » [1]). Per Marsilio è l'elemento umano quel che conta, non la forma dell'aggregato. Ov'è un certo numero di uomini che levino il pensiero a Dio, ivi è la Chiesa, ivi discende su tutti gli adunati lo Spirito. L'organizzazione (e la portata dell'osservazione è tutta ereticale e protestante) è posteriore e storica, è la sovrastruttura formale dell'elemento umano. La vera Chiesa è nei fedeli, non nella gerarchia sacerdotale, che s'è svolta per un lento processo storico. Nè l'insieme dei sacerdoti tutti, nè l'insieme più ristretto dei sacerdoti romani possono aspirare ad esser chiamati col nome di Chiesa [2]).

In questa definizione l'Emerton vede un influsso di quell'indirizzo filosofico di cui Ockam era il più eminente rappresentante. L'unità della Cristianità è l'individuo cristiano. Non il corpo, l'ordine, il collegio determina lo *status* dell'individuo, ma l'insieme degli individui dà sanzione al corpo e ai suoi organi. Così il filosofo sostiene la realtà sola essere della cosa, e il concetto essere solo un mero nome con cui s'esprime l'insieme delle cose: *universalia post rem* [3]).

La definizione di Chiesa, che siffattamente delimita

1) *D. p.*, I, 2; Goldast, II, p. 193 (Scholz, p. 50).

2) Per le gravi conseguenze di questa definizione vedi B. Labanca, *Marsilio da Padova*, p. 148; E. Ruffini Avondo, op. cit., p. 142.

3) E. Emerton, op. cit., p. 32 e sg. Vedi anche O. Gierke, *Genossenschaftsrecht*, vol. III, p. 593 e sgg.

l'organismo dei credenti in Cristo dall'organismo gerarchico sacerdotale, i cui fini non sempre sono celesti ma più spesso mondani, apre l'adito a nuove definizioni, il cui scopo è quello di spazzar via elementi inutili dall'analisi che vedremo. Se nel significato più vasto per « temporale » s' intendono tutte le cose corporali, che, possedute e disponibili dall'uomo, vengono rivolte a suo uso e piacere in questa vita terrena; di contro lo « spirituale » ha un significato la cui estensione varia secondo molte contingenze. Nell'accezione più comune con questo nome di « spirituale » intendiamo la legge divina, la dottrina, la disciplina e i precetti religiosi: nel qual senso sono compresi tutti i sacramenti con i relativi effetti, la grazia, le virtù teologiche e i doni dello Spirito Santo. Più generalmente intendiamo ogni azione e passione umana diretta al bene celeste della vita futura; e quindi nello spirituale comprendiamo la contemplazione e la fruizione di Dio, le preghiere, le oblazioni per il culto, i castighi del corpo, i pellegrinaggi [1]).

La delimitazione tra spirituale e temporale fin qui è completa senza possibilità alcuna di reciproca contaminazione. Ma la contaminazione si rende possibile nella successiva estensione dello spirituale. E se già alcuni nello spirituale comprendono il tempio e gli apparati cultuali, altri più audaci estendono tal nome a comprendere e significare ogni azione volontaria, non solo immanente ma eziandio transeunte, dei chierici, ancorchè mirante ad un bene della vita presente. E, una volta messi su questa via, la degenerazione del termine non ha più limite, e lo spirituale vorrebbe comprendere i possessi e i

[1]) A proposito di questa distinzione vedi E. Friedberg, *Die mittelalterlichen Lehren*, parte I, p. 16; P. E. Meyer, op. cit., p. 30 e sg.; J. W. Allen, *Marsilio of Padua*, nella già citata raccolta dei Hearnshaw, p. 186.

beni mobili e immobili dei chierici stessi, nonchè i loro proventi e le decime [1]).

Questa generalizzazione è contraria senz'altro alla legge divina e alla interpretazione apostolica. Non tutti gli atti dei chierici sono spirituali, anzi la maggior parte sono civili, carnali e temporali. I chierici invero possono mutuare, vendere, percuotere, rubare, uccidere. Possono queste loro azioni, il mutuo, la compra-vendita, il furto, ecc., dirsi spirituali, solo perchè soggetti agenti sono i chierici? Evidentemente no. La delimitazione tra spirituale e temporale deve farsi su un terreno più rigido ed esatto [2]).

Questa lunga analisi, alquanto noiosa, è necessaria per intendere tutto lo sviluppo della teoria marsiliana, e le sue conseguenze ci si dimostrano subito nella limitazione del potere papale [3]).

Varie sono le ragioni, per cui i curialisti sostengono la assoluta supremazia del pontefice romano, o meglio, come dice Marsilio, del vescovo di Roma chiamato papa, sovra tutti i vescovi e i preti, sovra tutte le comunità, i collegi, le persone singole del mondo: ragioni di natura filosofica e di natura politica. Così, per esempio, alcuni dicono che come il corpo sta all'anima il principe temporale deve stare al principe spirituale, ed, essendochè il primo sia soggetto alla seconda, così il principe dei

1) Del resto i teorici papisti nella lotta per le investiture spesso giunsero ad affermare il carattere sacro delle *res ecclesiasticae*: vedi a proposito A. Solmi, *Stato e Chiesa*, pp. 63, 66, 74. Nei secoli XII e XIII il concetto di «spirituale» assunse uno sviluppo immenso ed assorbì ogni forma di proprietà, ogni genere d'azione che facesse capo al clero: così rileva G. Volpe, *Movimenti religiosi*, pp. 43, 80, 145.

2) *D. p.*, I, 2; Goldast, II, p. 193 e sg. (Scholz, p. 50 e sgg.).

3) S. Riezler, *Widersacher*, p. 209; C. W. Previté-Orton, op. cit., p. 11; B. Labanca, *Marsilio da Padova e Martino Lutero*, in *Nuova Antologia*, vol. XLI, p. 213 e sgg.

corpi deve essere soggetto al principe delle anime [1]). Altri ancora ragionano: come il fine sta al fine, la legge alla legge, il legislatore al legislatore, così il principe secondo i primi termini al principe secondo gli altri; e, poichè il fine al quale mira il principe ecclesiastico è la vita eterna, la sua legge la divina, il suo legislatore Iddio stesso, ove il fine del principe secolare è mondano, la sua legge umana, il suo legislatore l'insieme degli uomini fallaci e cattivi, ne deriva necessariamente una subordinazione [2]).

Nè questi ragionamenti restano meri sillogismi da agitarsi nelle controversie scolastiche, ma generano e poi spiegano un sistema politico, il cui effetto è a tutti noto: è la tesi della supremazia papale, che Bonifacio VIII sostenne contro Filippo il Bello, dicendo alto che « omnem humanam creaturam coactiva iurisdictione subiectam fore Romano pontifici.... esse credendum de necessitate salutis aeternae » [3]); che Clemente V ribadì contro Enrico di Lussemburgo, e poi Giovanni XXII contro Ludovico il Bavaro, ricordando pur esso che del papa « est auctoritas instituendi principatum.... ipsumque de gente in gentem pro libito transferendi » [4]).

Marsilio invece vuol dimostrare, anticipiamo con ciò la sua tesi, non solo che il papa, e tanto meno un altro vescovo o prete, non ha alcuna sovranità (« principatum ») nè alcun potere giudiziario (« iudicium vel iurisdictionem coactivam »), ma anche, e soprattutto, che la tesi di Bonifacio, accolta e rinnovata con pari alterigia, se pure con minor grandezza d'animo, dai successori, è contraria allo spirito delle dottrine evangeliche.

1) *D. p.*, II, 3; Goldast, II, p. 194 (Scholz, p. 53).
2) *D. p.*, II, 3; Goldast, II, p. 194 (Scholz, p. 53).
3) *D. p.*, I, 19; Cartellieri, p. 77 (Scholz, p. 45): Marsilio ripete le famose parole della bolla *Unam sanctam*.
4) *D. p.*, II, 3; Goldast, II, p. 194 (Scholz, p. 54).

La questione teologica, se Cristo, vero ed onnipossente capo dell'*universitas fidelium*, abbia avuto od abbia potestà ed autorità terrena, per Marsilio è già risoluta: « verum propter intentionem hanc evidentius explicandam oportet nos non latere, quod ex hac inquisitione non quaeritur, quid Christus, qui verus Deus et verus homo fuit, habuerit et habeat in hoc saeculo potestatis et auctoritatis, nec quid aut quantum horum conferre potuerit beato Petro et reliquis apostolis ac ipsorum successoribus, episcopis seu presbyteris, quoniam de his non dubitant Christi fideles in propositis quaesitis. Sed volumus et debemus inquirere, quam potestatem et auctoritatem exercendam in hoc saeculo Christus eisdem conferre voluerit et de facto contulerit, et a qua ipsos excluserit et prohibuerit consilio vel praecepto » [1]). La questione teologica [2]) si muta quindi in una questione positiva di diritto pubblico: qual potestà o qual'autorità Cristo abbia voluto conferire e di fatto abbia conferito, e a chi l'abbia conferita, e secondo quale estensione.

Cristo, venendo in terra, non ha inteso punto di menomare il potere secolare, sostituendosi ad esso nel principato e nella funzione di giudicare, anzi ad esso si sottomise pienamente; escluse in modo assoluto che egli stesso e gli apostoli suoi successori potessero esercitare il principato e le connesse funzioni. La sottomissione di Crito al potere pubblico non poteva essere più completa e va dal campo personale al campo reale: e quel che fece Cristo fecero i discepoli. Questa dottrina Marsilio conferma con una infinità di testi apostolici patristici scolastici, che

[1]) *D. p.*, II, 4; GOLDAST, II, p. 195 (SCHOLZ, p. 54 e sg.). Nota quanto dice P. E. MEYER, op. cit., p. 58 e sgg.

[2]) O. GIERKE, *Genossenschaftsrecht*, vol. III, pp. 528, 533. Vedi anche J. HALLER, *Papsttum und Kirchenreform. Vier Kapitel zur Geschichte des ausgehenden Mittelalters*, Berlin, 1903, vol. I, p. 74; G. BONET-MAURY, op. cit., p. 98.

vanno dai quattro evangelisti a sant'Agostino, ad Ambrogio, per venire a san Bernardo di Chiaravalle [1]).

Se Cristo disse a Pietro, secondo il vangelo di Matteo [2]) : « tibi dabo claves regni coelorum » ; e similmente ripetè, secondo Matteo e Giovanni [3]), a tutti gli apostoli : « quaecunque alligaveritis super terram, ligata erunt et in coelo ; et quorum remiseritis peccata, remittuntur eis » ; queste affermazioni del Maestro non possono addursi come argomenti probanti la *plenitudo potestatis* del pontefice, successore di Pietro e degli apostoli [4]). Che

1) *D. p.*, II, 5 ; GOLDAST, II, p. 200. Vedi a proposito S. RIEZLER, *Widersacher*, p. 210 e sg. ; M. CREIGHTON, op. cit., vol. I, p. 38 ; E. EMERTON, op. cit., p. 36. È strano che Marsilio non richiami una autorità, che pure la sua stessa tesi in termini consimili aveva sostenuto. Non dichiara forse DANTE nella *Monarchia* (II, XI, 8) che Cristo nascendo alla luce sotto l'editto imperiale del censimento lo confermò ? e che (II, XII, 5-6) la sua pena fu vera pena, perchè formalmente pronunziata da giudice ordinario dopo regolare giudizio ? Ma possiam dire che Marsilio non conosca questi passi, tanto vicini di spirito ai suoi del *Defensor* ? Io credo invece che il Padovano conosca Dante e l'opera sua politica, e non lo citi, poichè, pur ammirandolo come imperialista, uomo del suo stesso partito, sarebbe costretto in varî altri punti a combatterlo (vedi M. GUGGENHEIM, op. cit., p. 361).

2) MATTH., XVI, 19.

3) MATTH., XVIII, 18 ; IOH., XX, 23.

4) Il parallelismo con Dante è anche qui completo. Il Poeta nella *Monarchia* (III, VIII) non solo richiama gli stessi argomenti, ma gli stessi tre testi evangelici, i due passi di Matteo e quello di Giovanni, e poi critica precisamente le conclusioni che da essi traggono i curialisti. « Item assumunt de littera eiusdem illud Christi ad Petrum ' et quodcunque ligaveris super terram, erit ligatum et in celis ; et quodcunque solveris super terram, erit solutum et in celis ' ; quod etiam omnibus apostolis esse dictum similiter accipiunt de littera Mathei, similiter et Johannis. Ex quo arguunt successorem Petri omnia de concessione Dei posse tam ligare quam solvere ; et inde inferunt posse solvere leges et decreta Imperii, atque leges et decreta ligare pro regimine temporali ». È puramente casuale ? Certo i testi suddetti dovevano essere ben noti ai pubblicisti del tempo molto più che non siano oggi, ma, d'altra parte, non si può respingere che Marsilio abbia attinto da Dante, specie quando si pensi che l' interpretazione dell'autore della *Monarchia* circa i passi segnati collima perfettamente con quella dell'autore del *Defensor*. « Dicit enim Christus Petro : ' Tibi dabo claves regni celorum ', hoc est ' faciam te hostiarium regni celorum '. Deinde subdit ' et quodcunque ' : quod est ' omne quod ', id est ' omne quod

intese dire con ciò Cristo? qual potere concesse ai discepoli? Un potere del tutto spirituale, che con quello temporale nulla aveva a che fare: il potere sacramentale di rimettere i peccati nella confessione, d'amministrare la eucaristia, ecc. [1]). E ciò si comprova con due autorità grandi, Pietro Lombardo e Riccardo di San Vittore.

Un punto notevole in questa conclusione è nella ulteriore limitazione che Marsilio pone pure nel potere sacramentale. Il prete, per esempio, rimette i peccati, ma il processo dell'assoluzione non dipende da una sua virtù, bensì da quella di Dio, la cui grazia discende sull'anima intimamente e veramente contrita. Certo la confessione è necessaria, ma non essenziale; mentre il pentimento sincero è non solo necessario, ma essenziale. E ciò è dimostrato dal fatto che, qualora la confessione al sacerdote per straordinarie circostanze non possa aver luogo, ma vi sia la contrizione, il penitente può essere assolto da Dio e salvarsi. Si comincia ad entrare nello spirito della Riforma [2]).

Dall'autorità dei due scrittori suddetti scaturiscono alcune proposizioni audacissime: « unde etiam patere potest, quod iuxta merita poenitentium non plus de culpa vel poena relaxare potest Romanus episcopus, quam alter quicunque sacerdos »; e poi: « ex dictis itaque sanctorum auctoritatibus magistri atque Richardi apparet liquido, quod culpam et debitum aeternae damnationis solus Deus peccatori vere poenitenti remittit absque opere

ad istud officium spectabit solvere poteris et ligare' ». È una interpretazione restrittiva, per cui la *plenitudo potestatis*, è limitata solo alla funzione religiosa, e in essa Dante e Marsilio sono perfettamente d'accordo (Vedi N. VIANELLO, op. cit., p. 81 e sg.).

1) P. E. MEYER, op. cit., p. 63; B. LABANCA, *Marsilio da Padova e Martino Lutero*, in *Nuova Antologia*, vol. XLI, p. 217 e sgg.

2) *D. p.*, II, 6; GOLDAST, II, p. 204 (SCHOLZ, p. 56 e sg.); F. LAURENT, op. cit., vol. I, p. 430; E. EMERTON, op. cit., p. 37; F. GREGOROVIUS, op. cit., vol. VI, p. 149.

sacerdotis praecedente vel interveniente simul »[1]). L'una e l'altra proposizione saranno sviluppate poi da Lutero[2]).

La scomunica, cioè la facoltà di porre fuori dalla Chiesa un uomo che non sia ortodosso, è certo un potere del chierico, rientra nel potere sacramentale[3]). È un potere del chierico in quanto implica un giudizio in materia di fede, non in quanto ha effetti coattivi. È necessario, quindi, perchè le sue conseguenze siano complete, che il primo giudizio sia integrato da un giudizio più vasto da parte della *universitas fidelium*, che nello Stato professionista di Marsilio coincide con l'*universitas civium*. Il chierico ha, se mai, un potere delegato, non un potere originario, e normalmente, la sua figura è quella dell'*expertus*. Come nel processo penale è necessario un perito fisico, che stabilisca l'entità del reato, così nel giudizio ereticale è necessario il dottor della legge, che stabilisca la natura del crimine, le cui conseguenze sono poi valutate dal concilio e riconosciute dallo Stato. Il gran merito di Marsilio sta nell'avere per primo inteso che il giudizio d'eresia e la conseguente scomunica portano effetti temporali oltre che spirituali, e quindi non riguardano solo la Chiesa ma anche lo Stato. E gli effetti temporali sono tanto gravi che, se si riconoscesse al solo papa, per esempio, il diritto di scomunicare l'eretico, ne

1) *D. p.*, II, 6; Goldast, II, p. 206 (Scholz, p. 56 e sg.).

2) B. Labanca, *Marsilio da Padova e Martino Lutero*, in *Nuova Antologia*, vol. XLI, p. 219.

3) A proposito di quanto diremo circa la libertà religiosa vedi A. Franck, *Réformateurs*, p. 147; S. Riezler, *Widersacher*, p. 211 e sg.; Hohler, *Das Strafrecht der italienischen Statuten*, Mannheim, 1897: Excursus VI: *Marsilius von Padua und die Religionsfreiheit*, p. 132 e sgg.; N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 578; F. Scaduto, op. cit., p. 127; F. Ruffini, *La libertà religiosa*, Torino, 1901, p. 47 e sgg.; E. Emerton, op. cit., p. 37 e sgg.; C. W. Previté-Orton, op. cit., p. 13; E. Ruffini Avondo, op. cit., p. 145.

seguirebbe che questi, scomunicando i principi ribelli alle sue pretese, « omnia regna et principatus ab habentibus regibus aut principibus auferre posse » [1]: che è inammissibile.

Ma quali sono poi gli effetti di questa scomunica, alla quale precedono il giudizio dell'*universitas fidelium* e la valutazione del perito? In massima tutti spirituali: lo scomunicato non fa parte della Chiesa, non gode i diritti di cui godono i fedeli, sebbene forse sia tenuto alle prestazioni e ai doveri a cui questi sono tenuti, non può usufruire dei sacramenti.

Ma il giudizio in materia di fede non è definitivo: giudice della legge divina non è l'uomo, bensì Cristo, e non in questa terra, ma in cielo [2]. Nessuno perciò può essere costretto a professare una fede, e quindi, non seguendola, essere punito. « Unus est legislator et iudex, qui potest perdere et liberare. Verum huius iudicis coactiva potestas in quemquam non exercetur in hoc saeculo ad poenam seu supplicium aut praemium distribuenda transgressoribus aut observatoribus legis latae per ipsum immediate, quam evangelicam persaepe diximus » [3]. Del resto l'eretico e lo scomunicato può sempre pentirsi del suo male, onde bisogna lasciarlo a sè, affinchè meditando ritorni alle vere dottrine. Ancora: la coazione, in materia di credenze, è quanto di più psicologicamente inutile si possa immaginare per convincere; anzi produce conseguenze opposte a quelle che si attendono, vale a dire la pervicacia nelle idee false: « coactis nihil spirituale proficit ad aeternam salutem » [4].

La conclusione di ciò è una sola. Il giudizio ereticale

1) *D. p.*, II, 6; GOLDAST, II, p. 209 (SCHOLZ, p. 57).
2) N. VALOIS, *Jean de Jandun*, p. 579.
3) *D. p.*, I, 9; GOLDAST, II, p. 213 (SCHOLZ, p. 60).
4) *D. p.*, I, 9; GOLDAST, II, p. 214.

e la scomunica dell'*universitas fidelium* e del *doctor legis divinae* non possono portare effetti coattivi. « Sacerdos autem seu episcopus quicunque sit ille, quoniam secundum hanc disponit et regulat homines solummodo in statu vitae praesentis (licet ad futuram vitam) nec sibi secundum ipsam arcere quemquam in hoc saeculo concessum est ab illius immediato latore, Christo videlicet; idcirco nec proprie iudex dicitur.... nec quemquam tali iudicio in hoc saeculo poena reali aut personali potest nec debet arcere » [1]).

La libertà di pensiero è così affermata in campo religioso nel modo più ampio. E non solo il sacerdote non ha autorità coattiva nel giudizio ereticale, ma il legislatore umano stesso non può porre norme limitative nella sfera delle coscienze. « Nemo cogi praecipitur in hoc saeculo poena vel supplicio ad legis evangelicae praecepta servanda, per sacerdotem praecipue, nedum fidelis, verum etiam nec infidelis: propter quod huius legis ministri, episcopi seu presbyteri nec quemquam iudicare possunt in hoc saeculo..., nec quemquam ad praeceptorum divinae legis observationem, praesertim absque humani legislatoris auctoritate » [2]). Tuttavia lo Stato di Marsilio è professionista, e, ancorchè rispetti la libertà di coscienza, si può premunire contro le esorbitanze degli eretici e degli scismatici, che, turbando la religione, possono turbare l'ordine pubblico e la sicurezza collettiva; e perciò può legiferare in tema anche di fede. Può proibire che un acristiano o un cristiano dissidente dimori nel suo territorio, e, qualora questi vi rimanga, punirlo: la pena allora tocca non il professante una dottrina eterodossa, ma il trasgressore d'una norma di sicurezza pubblica, d'una norma civile. Ma se ciò esso non fa, e la permanenza

[1]) *D. p.*, I, 9; Goldast, II, p. 214 (Scholz, p. 61).
[2]) *D. p.*, I, 9; Goldast, II, p. 214 (Scholz, p. 61).

nel territorio statale sia permessa a tutti, allora « dico cuipiam non licere haereticum aut aliter infidelem quemquam iudicare vel arcere poena vel supplicio reali aut personali pro statu vitae praesentis » [1]).

Con queste distinzioni di legislazione e di giurisprudenza ereticale Marsilio tende a teorizzare una condizione di fatto propria del tempo suo, in cui questa legislazione e questa attività giudiziaria contro gli eretici era abbondante, tornando anche a innestarsi al *Corpus iuris civilis*, in cui gli imperatori romani, dopo Costantino e Giustiniano, diffusero varie norme, che della libertà religiosa erano la negazione. Ma, se si analizza il suo intimo pensiero, si vede innanzi tutto come egli giustifichi fino ad un certo punto questa legislazione e questa attività giudiziaria, che sul motivo d'un preteso ordine pubblico giunge ad espellere l'eterodosso dallo Stato e a condannarlo, entrando così nell'inviolabile sfera delle credenze [2]).

Innanzi tutto, come acutamente nota Francesco Ruffini [3]), Marsilio scrive che non sempre le violazioni della legge divina sono punite dal legislatore umano: « Non enim propterea quod in legem divinam tantummodo peccat quis, a principante punitur. Sunt enim multa peccata mortalia et in legem divinam, ut fornicationis, quae permittit etiam scienter legislator humanus, nec coactiva potentia prohibet, nec prohibere potest aut debet episcopus vel sacerdos » [4]). Inoltre si rileva dagli ultimi studi sui manoscritti [5]) del *Defensor* che il Padovano dubita fortemente sulla vera ragione morale delle persecuzioni:

1) *D. p.*, I, 10; GOLDAST, II, p. 217 (SCHOLZ, p. 63). Vedi a proposito G. GENTILE, *La filosofia*, p. 162.
2) F. ROCQUAIN, op. cit., vol. II, p. 397.
3) F. RUFFINI, *La libertà religiosa*, p. 49.
4) *D. p.*, II, 10; GOLDAST, II, p. 218.
5) C. W. PREVITÉ-ORTON, op. cit., p. 13; E. RUFFINI AVONDO, op. cit., p. 148.

« nec tamen ex his dicere volumus inconveniens esse coërceri haereticos aut aliter infideles, sed auctoritatem hanc, *si liceat hoc fieri*, esse solius legislatoris humani » [1]).

In questa teoria sul delitto d'eresia Marsilio è realmente moderno; e il suo punto di vista non solo trascende il medio evo ma la stessa Riforma protestante, forse più intollerante dello stesso cattolicesimo medievale, anticipando di alcuni secoli le idee di Locke, di Wolf e di Thomasio [2]). Il medio evo ignora la tolleranza religiosa, come l'ignoreranno tutti i riformatori anticattolici.

Quella stessa religione cristiana, che tante persecuzioni ebbe a sostenere, divenuta religione ufficiale di Stato, assunse un tono esclusivistico, che certo fu ignoto al mondo romano, che la religione subordinava allo Stato e forse nel suo fine mirava ad una specie di sincretismo spiritualistico che puntellasse il cadente edificio imperiale [3]). E se i primi imperatori cristiani nell'ardor dei neofiti concepirono l'eresia come *crimen publicum*, di poi la Chiesa, seguendo il rigido pensiero d'una indispensabile unità, gareggiò con lo Stato nel colpire l'eterodossia e lo scisma [4]).

Rinato dopo il Mille lo studio del diritto, da un lato abbiamo tutta una legislazione canonica, che già vasta nel *Decretum* si sviluppa ancora con Innocenzo III e con Gregorio IX [5]); dall'altro, il diritto romano con i suoi crimini

1) *D. p.*, II, 5; Goldast, II, p. 203. Le parole in corsivo sono state rilevate dai mss. e mancano nei testi a stampa. Quanto sopra abbiamo detto rappresenta una smentita alla semplicistica osservazione del Piovano (op. cit., p. 173 e sg.) che Marsilio non possa annoverarsi tra i precursori della libertà di coscienza, perchè, se nega alla Chiesa il diritto di punire gli eretici, concede questo diritto allo Stato.

2) G. De Montemayor, op. cit., p. 472; J. Mackinnon, op. cit., vol. I, p. 383.

3) Una breve sintesi sulla storia dell'argomento è in H. C. Lea, *Excommunication*, in *Studies*, p. 236 e sgg.

4) A. Solmi, *Stato e Chiesa*, p. 128.

5) G. Volpe, *Movimenti religiosi*, p. 178.

religiosi, che Giustiniano sistema ed accresce; e infine una serie di norme positive che i vari imperatori e i vari principi emanano nella loro sfera di competenza, da Federico I a Federico II, da Alfonso II a Pietro II [1]: la prima, il secondo, le altre in blocco miranti a mantenere compatta la Chiesa di fronte al pericolo della nuova religione di Maometto, e a quel rifiorir dell'eresia che caratterizza i primi secoli dopo il Mille [2]).

La Chiesa s'agguerrisce e, nel promulgare le nuove decretali, crea nuovi tribunali; e l' Inquisizione comincia il suo triste lavorio. Nello stesso tempo lo Stato, forse vedendo i fieri sviluppi dei fori ecclesiastici, teme per la sovranità, e rivendica un'autonomia sua anche ne' giudizi ereticali, che per l'innanzi non aveva domandata [3]). Così Federico I a Verona sostiene che al bando della Chiesa debba necessariamente seguire il bando dello Stato, perchè il primo sortisca effetti civili [4]); così san Luigi IX, re di Francia, dispone che i suoi giudici in un processo di delibazione prendano conoscenza se le scomuniche ordinate dai tribunali ecclesiastici siano giuste: senza di che queste son prive di effetti giuridici [5]).

Ma la nozione vera della libertà di coscienza è assai lenta a formarsi. San Tommaso distingue, e, pur negando il diritto di costringere e di punire chi cristiano non è stato mai, riconosce che riguardo agli scismatici e agli eretici lo Stato deve prestare il braccio secolare alla Chiesa per ricondurli alla verità con la forza [6]). Egidio Romano,

1) G. Volpe, *Movimenti religiosi*, p. 129.
2) J. Hergenrother, op. cit., vol. IV, p. 242 e sgg.
3) E. Friedberg, *De finium inter ecclesiam et civitatem regundorum judicio quid medii aevi doctores et leges statuerint*, Lipsiae, 1861, p. 154 e sg.
4) F. Ruffini, *La libertà religiosa*, p. 43. Per lo sviluppo della legislazione secolare nel punire gli scomunicati, vedi per l' Italia H. C. Lea, *Excommunication*, in *Studies*, p. 413; per la Francia, lo stesso, p. 399 e sgg.
5) F. Scaduto, op. cit., p. 10.
6) P. Janet, op. cit., vol. I, p. 389.

più assoluto, giunge persino a voler imposti realmente e personalmente gli infedeli e gli eretici, e a riconoscere alla Chiesa la possibilità di infliggere loro non solo delle pene, ma di disporre di quella proprietà, che per loro è illegittima, perchè non volta al bene della fede [1]). È interessante però notare che anche quegli scrittori, in massima pubblicisti francesi, che sostengono la necessità di limitare la giurisdizione ecclesiastica, o teorici illuminati nel seno stesso della religione, non negano mai il diritto della Chiesa di iniziare il giudizio ereticale o presso il foro laico o presso l'ecclesiastico. Così Giovanni da Parigi senz'altro affida ai tribunali ecclesiastici una competenza ereticale assai ampia [2]); così Guglielmo Durando di Mende, autore tollerante e ne' limiti della società trecentesca liberale, sostiene doversi evitare che gli eretici coprano cariche pubbliche [3]); così Durando di San Porciano, in cui pur affiorano i primi concetti delle garenzie costituzionali, non nega che i vescovi o altri ad essi superiori possano comandare un principe, perchè colpisca l'eretico scomunicato nella persona e nei beni [4]). In rapporto a tutti questi pensatori, che, figli del loro tempo, non sanno liberarsi dalle restrizioni consuete nella sfera delle credenze, Marsilio appare veramente moderno ed annunzia quel regime della libertà di coscienza, oltre che di culto,

1) Dice Egidio nel *De ecclesiastica potestate* (II, xi), opera di cui per primo si è occupato Charles Jourdain, *Un ouvrage inédit de Gilles de Rome*, nel *Journal général de l'instruction publique*, 24 e 27 febbraio 1858, ed ora pubblicata a cura di G. U. Oxilia e G. Boffito, *Un trattato inedito di Egidio Colonna*, Firenze, 1908: « a Deo habemus res temporales et dominia et potestates, quoniam non est potestas, nisi a Deo: quanto ergo magis haec omnia habemus a Deo, tanto sumus magis iniusti possessores, si inde non servimus Deo ». Per intendere questa curiosa dottrina rimando senz'altro allo Janet, op. cit., vol. I p. 411 e sgg.

2) *De potestate regia et papali*, in Goldast, II, p. 131.

3) F. Scaduto, op. cit., p. 43.

4) F. Scaduto, op. cit., p. 47.

che solo la Rivoluzione francese realizzerà con gli statuti e le legislazioni che da essa rigogliosamente si espressero [1]).

Un altro punto di capitale importanza è l'atteggiamento di Marsilio verso i tribunali ecclesiastici, la cui competenza s'era oramai allargata, non solo ne' riguardi della materia, ma anche ne' riguardi delle persone, comprendendo spesso anche la cosiddetta materia mista.

Dopo avere distinto con scolastica sottigliezza gli atti umani in immanenti e transeunti, il dottore di Padova richiama un principio fondamentale della vita giuridica: tutti gli atti umani sono suscettibili d'essere giudicati alla stregua d'un principio superiore, la legge. Occorre perciò che siavi non solo una norma che dichiari la natura degli atti umani e li dica buoni o cattivi, ma anche un giudice che abbia l'autorità di giudicarli e di fare eseguire i giudicati, « auctoritatem habentem iudicandi.... de contentiosis hominum actibus, exequendi iudicata et legis transgressorem quemlibet per coactivam arcendi potentiam » [2]). Ora, dato che gli atti dei chierici non sempre hanno carattere spirituale, come l'amministrazione dei sacramenti, ma per lo più sono temporali e carnali, il giudizio sovra questi ultimi spetta al giudice ordinario, al solo munito di potestà coercitiva [3]): « et ideo cum presbyteri seu episcopi generaliterque omnes templorum ministri, communi nomine vocati clerici, possint committendo vel omittendo malum agere, et agant ipso-

1) L. Pastor, op. cit., vol. I, p. 78.
2) *D. p.*, II, 7; Goldast, II, p. 211 (Scholz, p. 58).
3) F. Laurent, op. cit., vol. I, p. 433; F. Scaduto, op. cit., p. 130; A. Cappa-Legora, op. cit., p. 92; E. Emerton, op. cit., p. 39; C. W. Previté-Orton, op. cit., p. 11. Vedi anche S. Riezler, *Widersacher*, p. 211 e N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 579.

rum aliqui (utinam non plurimi) quandoque de facto in nocumentum et iniuriam alterius, sunt et ipsi supposititi vindictae seu iurisdictioni iudicum, quorum est coactiva potentia puniendi legum humanarum transgressores » [1]).

Il giudice che giudica degli atti umani è il principe secolare, non un prete o un vescovo, ed egli esercita il suo ufficio contro tutti, anche contro i chierici trasgressori della legge umana. Anzi, siccome questi ultimi hanno maggiore discernimento di bene e di male e maggiore cultura, debbono, delinquendo, essere puniti più gravemente che non gli altri poveri uomini, in cui il giudizio morale spesso è oscurato [2]). « Peccat igitur gravius sacerdos, et eo amplius puniendus » [3]).

Non si deve tenere in alcun conto, insiste Marsilio, la tesi di qualche scrittore, che i reati contro le cose e le persone, compiuti da ecclesiastici, siano azioni spirituali, o meglio partecipino del carattere spirituale indelebile del soggetto agente, e quindi siano suscettivi d'un giudizio spirituale e non appartengano al foro ordinario, poichè questi che possono andare dall'adulterio all'omicidio, dal furto all'eresia, sono carnali e temporali. E se il vescovo di Roma o altro qualsivoglia prete fosse esente non solo dalla giurisdizione laica, ma eziandio detenesse egli la facoltà potestativa di giudicare tutti gli ecclesiastici, sottraendoli all'ordinaria giurisdizione, allora per necessità tutta la giurisdizione secolare sarebbe annullata. Il che è da giudicarsi un grave danno, e contrario allo spirito dell'insegnamento evangelico : « quoniam Christiana religio neminem privat iure suo » [4]).

Il danno si manifesta evidente anche nel continuo al-

[1]) *D. p.*, II, 8 ; Goldast, II, p. 211 (Scholz, p. 58).
[2]) E. Emerton, op. cit., p. 39.
[3]) *D. p.*, II, 8 ; Goldast, II, p. 212 (Scholz, p. 58).
[4]) *D. p.*, II, 8 ; Goldast, II, p. 212 (Scholz, p. 59).

largare che fanno i pontefici del numero delle persone aventi carattere religioso, le quali appunto perciò escono dalla competenza sovrana del giudice secolare: ai veri sacerdoti si unirono gli ordini laici, i cosiddetti frati gaudenti e poi i templari, gli ospitalieri ed altri consimili: così la maggior parte degli uomini è sottratta al potere dello Stato, ai suoi tribunali, ai suoi comandi, alle sue imposte [1]).

L'appunto di Marsilio è estremamente grave. Lo Stato è esautorato, il suo carattere di assolutezza si perde. È una vera contraddizione: coloro, che si proclamano esenti ed immuni, godono della sicurezza civile, della pace, che l'autorità civile con l'opera sua appresta, ma non vogliono più sopportare i suoi oneri e i suoi pesi: « qui enim gaudet honoribus et civilibus commodis, ut pace ac tutela legislatoris humani, ab oneribus et iurisdictione non debet eximi absque determinatione legislatoris eiusdem » [2]). Così non può essere, se si vuol mantenere allo Stato il carattere d'universalità e d'eticità, che ad esso compete. Occorre che tutti i chierici non solo siano soggetti al foro laico, ma il principe così come dispone di ogni altro cittadino disponga dei vescovi e dei preti e possa limitare il numero loro, quando appaia eccessivo in rapporto alla totalità dei cittadini, e distribuirli nelle varie provincie, come crede, tenendo conto dell'effettivo bisogno.

Disgregata ed infiacchita con la caduta dell'Impero d'Occidente la compagine dello Stato, in quel processo di frazionamento che caratterizza il primo medio evo fino al Mille, la Chiesa giovane, forte, organizzata alla romana, unica tutela del debole nel trionfo della forza, non poteva

[1]) *D. p.*, II, 8; GOLDAST, II, p. 212 (SCHOLZ, p. 59). Vedi S. RIEZLER, *Widersacher*, p. 211 e sg.
[2]) *D. p.*, II, 8; GOLDAST, II, p. 213 (SCHOLZ, p. 59 e sg.).

non rivendicare per sè a poco a poco molti pubblici diritti specie nel campo giurisdizionale [1]). Dato il concetto ultramondano, che i secoli dell'età di mezzo ebbero della vita, la Chiesa volle garantito dallo Stato che il clero potesse esercitare le sue funzioni nel modo più perfetto e pieno. Il portare dinanzi ai tribunali comuni una controversia, in cui il convenuto o l'imputato fosse un ecclesiastico, rappresentava un diminuire la solennità dell'abito religioso, poichè il chierico poteva anche essere ignominiosamente colpevole, quindi occorreva che essa controversia fosse giudicata da tribunali straordinarî formati da ecclesiastici e non da magistrati laici. Questa l'origine prima del foro ecclesiastico, che poi nei secoli allargò la sua competenza sempre più, giudicando anche di cause in cui l'attore era un chierico e il convenuto o l'imputato un laico, di cause prima penali e più tardi anche civili, di cause riguardanti i chierici maggiori e più tardi anche i minori, e infine persone solo a metà religiose, come appartenenti ai diffusissimi nel medio evo ordini cavallereschi laici con iscopi di beneficenza e di propaganda della fede [2]) : allargamento graduale ma senza sosta, parallelo all'indebolirsi dello Stato e al consolidarsi della Chiesa. E a questo ampliamento della competenza del foro ecclesiastico non fu estranea la materia delle cause, penali e civili : dapprima i tribunali ecclesiastici richiamarono a sè la pura materia religiosa, quindi, siccome v'era una materia propriamente regolata dalla legge secolare, ma attinente alla morale, nell'esautorarsi del carattere universalmente etico dello Stato, avocarono anche

1) Una breve storia dello sviluppo e della fortuna ne' secoli delle immunità del clero nel campo giurisdizionale è in H. C. Lea, *Benefit of clergy*, in *Studies*, p. 177 e sgg.

2) Sullo sviluppo enorme del clero nel secolo XII e XIII vedi G. Volpe, *Movimenti religiosi*, pp. 46, 173 e sgg.

questa [1]); e, per concludere, qualunque materia mista [2]), come le cause di matrimonio, d'eresia, di falso giuramento, d'usura, fu giudicata da altri che non era il tribunale laico, oltre che le cause di patronato e di decime, oltre che i contratti perfezionati con giuramento.

Questa competenza dei tribunali ecclesiastici non fu certo mai eguale nel tempo e nello spazio, e la sua maggiore o minore estensione dipese dal disgregarsi o dal consolidarsi alternativo dei poteri pubblici, ora riaffermanti i loro originari diritti, ora cedenti questi alla Chiesa sempre più vigile d'ogni occasione nel campo politico, e adattantesi mirabilmente ad ogni situazione per difficile che fosse. Sotto i Longobardi non sembra che il foro ecclesiastico sussistesse; o ebbe una competenza disciplinare e una giurisdizione volontaria, e cioè arbitrale. Ma sotto la monarchia carolingia, dato il carattere quasi messianico da essa assunto di difenditrice e di propagandista della fede, data l'alta condizione di favore fatta alla Chiesa, il foro ecclesiastico s'affermò rigogliosamente, sulla base non solo dei capitolari franchi, in cui l'influenza delle dottrine cristiane è decisiva, ma anche di alcune tipiche falsificazioni canoniche del secolo IX, in cui l'intento di indebolire lo Stato e le sue istituzioni è chiaro, sancendo esse sempre più ampii privilegi ed immunità per il clero regolare e secolare [3]).

La reazione contro i diritti ecclesiastici di foro si manifesta subito dopo il Mille, quando, superato il concetto agostiniano dello Stato generato dal peccato e della

1) Innocenzo III fissò persino un diritto d'appello al pontefice da parte di chi si stimasse leso dai giudici pubblici.

2) Si affermò la cosiddetta *iurisdictio de peccato*: ovunque un atto umano secondo la legge divina e canonica ha in sè un elemento di peccato, ivi è competente il tribunale ecclesiastico.

3) A. Solmi, *Stato e Chiesa*, p. 127; H. C. Lea, *Benefit of clergy*, in *Studies*, p. 184; *The rise of the temporal power*, ib., pp. 69, 71 e sgg.

vita terrena priva d'un suo proprio fine autonomo e per sè stesso degno, col rinato culto della classicità e di Aristotele fu rivendicata la dignità dello Stato e della vita concepita più immanentisticamente. Non possiamo dare che brevi accenni [1]). I primi a reagire furono i Comuni, in cui il concetto pubblicistico romano affiora e plasma la nuova vita. Non sempre essi mantennero i diritti antichi del clero [2]), specie nel campo giudiziario e tributario; anzi molti come Milano, Modena, Vercelli, Padova, ingaggiarono fiere battaglie giurisdizionali, che, condotte con alterne vicende, in massima tra ingiuste rappresaglie dall'una parte e dall'altra, portarono gli stessi Comuni a cedere assai poco. Ai Comuni seguirono gli imperatori svevi, ed in particolare quel Federico II, che nutrito di sapienza giuridica romana e di dottrina aristotelica passata per il vaglio dell'eterodossia musulmana, fresco temperamento di artista oltre che savio reggitore di popoli, ebbe un alto e sano concetto della sovranità: egli, senz'altro, sottomise il clero, anche nel campo penale, alla giurisdizione secolare; ridusse di molto il privilegio del foro straordinario, anche se non potè sopprimerlo, continuando un indirizzo aperto già dai suoi predecessori Normanni. Un atteggiamento risoluto fu assunto dai re di Francia, poichè nelle loro terre le pretese della Chiesa erano divenute insopportabili: lo stesso Luigi IX, il gran santo, come abbiamo detto, dispose che il *crimen publicum* d'eresia fosse rivisto dai suoi tribunali, ancorchè quelli ecclesiastici avessero su di esso pronunciato una sentenza avente per essi valore di cosa giudicata; e dopo di lui Filippo il Bello riaffermò lo stesso principio più rigida-

1) H. C. Lea, *Benefit of clergy*, in *Studies*, p. 191.
2) F. Luchaire, op. cit., p. 155 e sgg.; G. Volpe, *Chiesa e Stato di città nell'Italia medievale*, in *Movimenti religiosi*, p. 263 e sgg.

mente, e così il famoso processo ereticale contro l'ordine dei Templari si svolse dinanzi al tribunale regio [1]).

La reazione contro il foro ecclesiastico si manifesta principalmente nei trattati de' regalisti francesi nella titanica lotta tra papa Bonifacio e il re Filippo: le loro opere non sono che una denuncia continua particolareggiata degli abusi del clero nel campo giudiziario. L'autore della *Summaria brevis et compendiosa* dice che le ragioni dell'ampliamento della competenza del foro ecclesiastico sono tutte venali, poichè i preti abbondano nelle pene pecuniarie piuttosto che in quelle afflittive per fare denari, e non esitano per raggiungere il loro scopo a perseguitare coloro, che ricorrono in appello presso i tribunali del re, a scomunicare gli ufficiali che fanno il loro dovere [2]). Lo scrittore, forse Pietro Dubois, della *Disputatio super potestate* accenna alle stesse inframettenze e vuole regolata dal foro ecclesiastico la mera materia spirituale, escludendo persino quella mista ed affermando perciò un più vasto diritto regio [3]). E parimenti il non ancora determinato autore della *Quaestio in utramque partem pro et contra pontificiam potestatem* [4]), in qualunque tempo

[1]) F. Scaduto, op. cit., p. 10 e sgg. A proposito dell'opera di rivendicazione dei diritti dello Stato in materia ecclesiastica operata da san Luigi e poi da Filippo, vedi A. Franck, *Des rapports*, p. 66 e sgg.

[2]) N. de Wailly, *Mémoire sur un opuscule anonyme intitulé : « Summaria brevis et compendiosa doctrina felicis expeditionis et abbreviationis guerrarum ac litium regni Franciae »*, in *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, vol. XVIII, parte II (1859), p. 461 e sg.; S. Riezler, *Widersacher*, p. 143; F. Scaduto, op. cit., p. 76 e sg.; E. Renan, *Études*, p. 301 e sgg.; R. Scholz, *Die Publizistik*, p. 417 e sgg.

[3]) S. Riezler, *Widersacher*, p. 145; F. Scaduto, op. cit., p. 82; R. Scholz, *Die Publizistik*, p. 345 e sgg.; B. Labanca, *Marsilio da Padova*, p. 185: quest'ultimo continua a volere attribuire l'opera a G. Ockam, come del resto anche A. Franck, *Réformateurs*, pp. 182, 202.

[4]) Se per F. Scaduto, op. cit., p. 98, la *Quaestio* fu scritta nel 1303 in occasione della bolla bonifaciana *Deum time*, e della conseguente *Responsio* di Filippo, per il Riezler, *Widersacher*, p. 139 e sg., è stata composta assai più tardi, verso il 1364 e anche dopo.

abbia scritto la sua operetta, richiama la ben nota distinzione tra spirituale e temporale, per cui alla Chiesa spetta solo la giurisdizione sullo spirituale e la giurisdizione sul temporale non possa essere sottratta allo Stato [1]).

Ma se osserviamo attentamente lo spirito delle dottrine di questi giuspubblicisti, è facile vedere com' essi infine non neghino una certa competenza dei tribunali ecclesiastici non solo in materia spirituale, ma anche mista, desiderando unicamente una demarcazione più rigida di quella che positivamente vigeva, che assicuri al foro civile un funzionamento senza ostacoli. E che non neghino questa competenza lo dimostra il fatto che nessuno di essi entra nell'analisi della materia, e quindi, stando all'interpretazione del diritto medievale, il giudizio d'usura, di matrimonio, il giudizio circa contratti suggellati con giuramento resta pur sempre agli ecclesiastici. Marsilio invece è un radicale : non solo afferma il più vasto principio, « evitandum fateri oportet secundum veritatem, jurisdictionem in episcopos seu presbyteros et clericos omnes legislatoris auctoritate principantem habere, ne principatuum etiam pluralitate inordinata politiam solvi contingat.... » [2]) ; ma nega al clero la stessa autorità di giudicare in tema d'eresia, di matrimonio, e, come vedremo in seguito, di beneficii, e infine limita la sua competenza alla mera materia disciplinare e sacramentale.

1) Dopo Filippo il Bello la lotta continua e sotto Filippo VI di Valois fu scritta l'*Actio Petri de Cugneris consiliarii regii, et Petri Bertrandi.... de jurisdictione ecclesiastica*, in cui Pietro de Cugneris sostiene il diritto regio e Pietro Bertrando ed altri il diritto papale. Il primo porta le lamentele dei funzionari dello Stato disturbati nelle loro funzioni dai chierici specie nel campo giudiziario, e domanda una demarcazione netta e precisa tra la competenza del foro laico e quella del foro ecclesiastico, che escluda ogni confusione e discordia. Il che vuol dire che l'antico tentativo di continuo esautoramento dello Stato da parte della Chiesa continuava ancora e assai gravemente. Vedi a proposito A. Franck, *Réformateurs*, p. 202 e sgg.

2) *D. p.*, II, 8 ; Goldast, II, p. 213 (Scholz, p. 60).

Questa rivendicazione dell' autorità dello Stato in ordine all' eresia e al foro ecclesiastico è integrata dalla disamina sulla proprietà ecclesiastica [1]; in cui Marsilio, pur non essendo del tutto nuovo ed originale, anzi battendo una strada già percorsa da altri, è ancora di un'audacia senza pari.

Il dottore padovano, dopo avere definito il dominio come la potestà suprema e principalmente come il diritto di rivendicare contro tutti i terzi una cosa, giustamente acquistata e tenuta così che altri non ne abbia l'uso senza l'espresso consenso della persona che la possiede, dopo aver detto dell'usufrutto [2]), passa senz'altro dall'individuo alle corporazioni, ed entra nell'argomento assai controverso della proprietà ecclesiastica. Egli forse non nega la tesi che Cristo e gli apostoli abbiano posseduto ed esercitato il diritto di proprietà, ma afferma che sia conforme alla dottrina evangelica possedere solo ne' limiti de' bisogni individuali.

Il vero ecclesiastico, servo di Dio, deve essere povero, servirsi dello stretto necessario, e rinunciare al resto. « Nec oportet omittere, quod spontaneorum pauperum sunt quidam abdicantes temporalia propter finem honestum, et convenienti modo. Alii vero talia videntur abdicare non propter hoc, sed propter inanem gloriam aut aliam aliquam mundanam fallaciam committendam » [3]). Sono i poveri volontarî : quel che dà superiore carattere morale al

1) S. Riezler, *Widersacher*, p. 213 e sg. ; F. Scaduto, op. cit., p. 131 ; N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 580 ; E. Emerton, op. cit., p. 41 e sg. ; P. E. Meyer, op. cit., p. 43 e sgg. ; J. W. Allen, *Marsilio of Padua*, nella già citata raccolta del Hearnshaw, p. 187.

2) *D. p.*, II, 12 ; Goldast, II, p. 224 (Scholz, p. 66) : « Dominium.... significat stricte sumptum potestatem principalem vendicandi rem aliquam quaesitam iure dicto secundum primum modum, potestatem inquam scientis et non dissentientis in hoc, volentis etiam nemini alteri licere rem illam contrectare absque sui, dominantis scilicet, dum ei illi dominatur, expressu consensu ».

3) *D. p.*, II, 12 ; Goldast, II, p. 225 (Scholz, p. 67).

loro atto è lo spirito che li spinge a spogliarsi del loro bene: lo stesso atto può avere alto significato morale o basso senso di mondana spreconeria secondo l'interiore volontà dell'agente. I beni, che gli ecclesiastici hanno per le mani e in possesso come gli altri uomini, sono di vario genere: ve ne sono alcuni consumabili con un solo atto o con una serie limitata di atti, come i cibi, le bevande, i medicinali, le vestimenta; altri d'uso ripetuto e consumabili solo attraverso un'attività continua e lunga, come le case, i terreni, i cavalli. Questa distinzione è il fondamento d'una ulteriore constatazione. Gli ecclesiastici, i quali vogliono attingere lo *statum perfectionis*, cioè custodire secondo la legge evangelica la somma povertà, *summam paupertatem*, — come si vede la perfezione s'identifica con la povertà e questa è causa di quella — debbono contentarsi dell'alimento indispensabile ai bisogni della vita e del vestimento necessario: « contentari debent alimento quotidiano et necessario tegumento » [1].

Ma ci si può domandare: una volta esclusa una vera proprietà ecclesiastica sovra i beni non consumabili con un solo atto, chi fornirà ai chierici i beni d'uso quotidiano, i cibi e le vestimenta? Marsilio, in generale, crede che la *communitas fidelium* sia tenuta per diritto divino, sebbene non vi possa essere costretta giudizialmente secondo una legge umana, a prestazioni alimentari ai suoi chierici, dal di cui insegnamento evangelico trae conforto e luce. Tuttavia può darsi che la comunità sia siffattamente povera che non possa mantenere i suoi sa-

[1] *D. p.*, II, 14; GOLDAST, II, p. 233 (SCHOLZ, p. 69). Distinzioni consimili aveva già fatte nel 1322 frate Ubertino da Casale, come risulta dal dotto lavoro di F. Tocco, *La quistione della povertà nel secolo XIV secondo nuovi documenti*, Napoli, 1910, p. 278 e sgg. Gli identici motivi ritorneranno nel famoso *Songe du Vergier*: vedi E. FRIEDBERG, *Die mittelalterlichen Lehren*, parte I, p. 16.

cerdoti; allora questi debbono altrimenti provvedere ai propri bisogni in modo decoroso allo stato chiericale, senza perciò mai scendere ad esercitare mestieri manuali e tanto meno a mendicare.

Può darsi allora che lo Stato o un fedele qualunque destini un certo numero di beni, sia mobili sia immobili, o meglio le loro rendite, al mantenimento degli ecclesiastici. « Interrogabit autem aliquis, cuius aut quorum sit horum temporalium, praecipue immobilium, iam dictum dominium seu vendicandi potestas coram iudice coactivo praesentis saeculi, cum tale dominium ministris evangelicis perfectis existentibus convenire non possit secundum determinationem capituli praecedentis ». Così la questione è posta. Subito dopo abbiamo la risposta. « Nos vero dicamus dominium temporalium, quae sunt pro ministrorum evangelicorum sustentatione statuta, legislatoris esse aut eius vel eorum, qui per legislatorem ad hoc fuerint deputati; vel per eos qui talia dederunt, si fuerint singulares personae, quae supradicta temporalia dederint et ordinaverint ex bonis suis ad usum praedictum: qui siquidem sic statuti ad ecclesiasticorum temporalium defensionem et vindicationem vocari solebant ecclesiarum patroni » [1]).

Da ciò seguono conseguenze importantissime. Il clero non è mai proprietario dei beni, di cui gode le rendite, ma soltanto un mero detentore di fatto e amministratore per iscopi che lo trascendono [2]), poichè si rivolgono al generale mantenimento dei poveri. E se la nuda proprietà

1) *D. p.*, II, 14; Goldast, II, p. 233 (Scholz, p. 69 e sg.).

2) Anche questa era un'idea diffusa nel secolo XIV ed appare pure in uno scritto del re Roberto d'Angiò, già pubblicato da G. B. Siragusa, *L'ingegno, il sapere e gli intendimenti di Roberto d'Angiò con nuovi documenti*, Palermo-Torino, 1891, e studiato dal Tocco, *La quistione della povertà*, p. 291. Vedi anche F. D'Ovidio, *La proprietà ecclesiastica secondo Dante*, in *Studi sulla « Divina Commedia »*, Palermo, 1901, p. 404.

spetta al patrono-Stato o al patrono-privato, detratto quel che è necessario per il mantenimento del clero e per il funzionamento del culto, il resto delle rendite può a rigore essere rivendicato. Tuttavia il Previté-Orton [1]), interpretando con l'aiuto dei manoscritti un passo corrotto del *Defensor pacis* e modificandone sostanzialmente la lezione, crede che la conversione di detti beni ad altri usi che non siano quelli predeterminati, culto e mantenimento dei chierici e dei poveri, importi non solo peccato, cioè violazione della legge divina, ma, in certi casi, una violazione della stessa legge umana.

In questa costruzione marsiliana è evidente un duplice influsso: da un lato le dottrine religiose degli ordini mendicanti, e particolarmente dei francescani spirituali, di cui Marsilio conobbe a Parigi uno dei capi più rappresentativi Ubertino da Casale, che poi rivedrà a Roma, e di cui pur conobbe a Norimberga il più eminente teorico, Guglielmo Ockam [2]); dall'altro, forse, le dottrine politiche di Dante.

Gli ordini mendicanti, sorti come alleati dei papi, nel secolo di Marsilio ruppero i loro rapporti con questi, e Michele di Cesena, generale dell'ordine, ingaggiò con Giovanni XXII una fiera lotta proprio sul terreno della povertà e della proprietà ecclesiastica. Laddove il pontefice sosteneva che Cristo e gli apostoli esercitarono di fatto la proprietà, il francescano lo negava: lo che, come nota Paul Janet [3]), significava porre in termini teo-

1) C. W. Previté-Orton, op. cit., p. 12.

2) Che le dottrine degli Spirituali abbiano influito sul pensiero di Marsilio appare fuor di dubbio a G. Volpe, *Movimenti religiosi*, p. 167.

3) P. Janet, op. cit., vol. I, p. 464. Vedi anche A. Franck, *Réformateurs*, p. 174 e sgg. Che la questione della povertà fosse una questione sociale politica e giuridica prima che dommatica e religiosa rileva acutamente F. Tocco, *La quistione della povertà*, p. 34 e sgg. « Contro queste dottrine – scrive l'egregio autore, – che scalzavano le basi del dritto

logici una questione sociale, e dire che la proprietà è un male più o meno giustificabile, ma, certo, intimamente contrario alla perfezione cristiana. Non solo: le conseguenze erano più gravi, poichè, negando la proprietà come contraria allo stato evangelico, la lotta si portava anche sul terreno del dominio temporale dei papi, contro i feudi ecclesiastici, contro le infinite ricchezze accumulate da collegi, ordini, ecc. Senza soffermarci sopra lo sviluppo storico e teorico di questa lotta, calda e passionata, ci limitiamo a notare il suo influsso sul pensiero di Marsilio, che è evidente.

D'altra parte il pensiero dell'Alighieri non fu forse estraneo allo sviluppo della dottrina di Marsilio, a meno che non si voglia ammettere che il Poeta subisse lo stesso influsso del dottore padovano, senza che questi conoscesse quello: tuttavia un certo parallelismo di situazioni ci inducono a propendere, se pur con molta incertezza, verso la prima tesi anzichè verso la seconda.

Posto il dominio eminente (*superius dominium, dominium eminens*) dell'Impero sopra i beni della Chiesa, come su quelli dei privati tutti, Dante nega addirittura alla

e della società, doveano protestare e protestarono la maggior parte dei cardinali e dei vescovi, principalmente quelli, che allo studio del diritto non solo canonico ma civile aveano consacrata la loro vita. E si vide questo spettacolo strano; in una quistione, che pareva si dovesse decidere esclusivamente colla Bibbia e con gl' interpreti più antichi ed autorevoli delle sacre carte, entrare come autorità prevalente il Diritto Civile, e Irnerio vincerla su Santo Agostino. Nè avean torto. Finchè i Francescani si fosser contentati di sfolgorare, come tanti altri aveano fatto prima di loro, il fasto e la mondanità e il potere principesco del clero a cominciare dal Papa stesso sino ai vescovi e agli abati, erano nel loro più pieno diritto. E la storia farà loro ragione.... Ma quando abbracciavano nelle loro dottrine la società tutta, e in nome della legge di Cristo bandivano guerra a quello che di più sacro e di più caro ha l'Umanità, diritto, famiglia, società civile, era giusto che dal clero stesso e secolare e regolare si alzasse la voce contro di loro, rilevando la santità del diritto e dello stato, che ne è la custodia». Sulla portata politica delle idee degli Spirituali vedi G. VOLPE, *Movimenti religiosi*, pp. 161, 167.

Chiesa ogni diritto di proprietà, e crede che questo spetti piuttosto ai poveri. Il vicario di Dio non è un *possessor*, ma un *pauperibus dispensator* [1]). Tra l'Alighieri e Mar-

[1]) Dice DANTE nella *Monarchia*, III, x, 17 : « Poterat et vicarius Dei recipere non tanquam possessor, sed tanquam fructuum pro Ecclesia pro Christi pauperibus dispensator : quod apostolos fecisse non ignoratur ». Rimando senz'altro per intendere la portata della citazione al SOLMI, *Il pensiero politico di Dante*, pp. 129, 144, e per ogni sviluppo dell'argomento alle seguenti opere : F. TOCCO, *La quistione della povertà nel Trecento*, pp. 1-51 ; S. VENTO, op. cit., p. 316 e sgg. La posizione dell'Alighieri a me come al Solmi sembra ben chiara, per cui non so come possa K. VOSSLER, *La « Divina Commedia » studiata nella sua genesi e interpretata*, trad. di S. IACINI, Bari, 1910, vol. I, parte II, p. 456, ritenere che il passo dantesco « non abbia senso giuridicamente preciso ». Certo « in Italia — come rileva l'insigne professore di Monaco — in quei tempi, non v'era ancora alcuna teoria politica che avesse elaborato l'idea francescana della povertà fino a cavarne un chiaro programma di separazione fra Chiesa e Stato » ; ma ciò non implica che Dante per primo non abbia potuto trarre alcuni corollari che la dottrina dei minoriti aveva in sè. Del resto già, e lo nota lo stesso Vossler, non insignificanti tentativi d'elaborazione sul principio del secolo XIV erano stati fatti dai pubblicisti francesi ; e forse questi agirono sul pensiero del poeta più di quanto generalmente non si creda. Marsilio poi non fa che portare all'estremo nel campo logico le posizioni di Dante. Così una controversia destinata ad agitarsi nel terreno de' principî teologici animò di sè tutta una serie di problemi politici e giuridici, e dal negare la proprietà in Cristo e negli apostoli si finì col negare la terrena giurisdizione nel Papa, la Donazione di Costantino, ecc. — Un altro passo di DANTE sull'argomento è nella *Monarchia*, II, xi, 1-3, la cui interpretazione ha dato luogo venti anni or sono a dotte polemiche, sulle quali non mi soffermo. Questo passo è meno rigido del precedente, ma pur meno chiaro, e sul suo significato si è molto discusso. F. D'OVIDIO, *La proprietà ecclesiastica*, in *Studi sulla « Divina Commedia »*, p. 407, così lo parafrasa : « Lo Stato dà o lascia beni materiali alla Chiesa per solo vantaggio dei poveri ; è questo il solo titolo che essa ha al possedere, e il patrimonio suo non è che patrimonio dei poveri ; se i poveri son defraudati delle rendite, se anzi il patrimonio stesso è dilapidato dai pastori per arricchir sè e il parentado, tanto fa che il patrimonio dalla Chiesa torni al potere laicale ». Anche qui lo stesso concetto : la Chiesa non ha proprietà ; la proprietà ecclesiastica è dei poveri, il papa è un *pauperibus dispensator* ; ma appare pure come il Poeta infine ammette una certa detenzione o un qualunque possesso di beni materiali : ciò che è deplorevole è il mal'uso, il non farne parte ai poveri. Usciamo dalle dottrine proprie di Ubertino da Casale, e ci avviciniamo, se mai, alle dottrine di Marsilio, che pur tempera alquanto l'assoluta povertà degli Spirituali. Vedi a proposito F. TOCCO, *Polemiche dantesche*, in *Rivista d'Italia*, a. IV (1901), fasc. 7°, p. 439.

silio la differenza sta in ciò, che laddove per il primo soggetto di diritto, cioè proprietario dei patrimoni ecclesiastici, è l'insieme dei poveri; per il secondo, è il patrono, lo Stato o il privato; ma nell'uno e nell'altro le rendite vengono destinate a fini di cultura e di beneficenza, e vengono sottratte alla disponibilità illimitata dei chierici [1]).

Altro argomento molto importante è quello del concetto della potestà sacerdotale [2]). Il sacerdozio è stato istituito da Cristo stesso, il quale pure abbiamo visto aver abdicato a tutti i beni mondani, e non dal legislatore umano, causa efficiente d'ogni ufficio e d'ogni potestà. Da ciò potrebbe scaturire un contrasto, quando il sacerdozio si volesse sottrarre ad ogni possibilità di controllo statale e ad ogni possibilità di pubblica istituzione.

Per eliminare ogni errore, nell'ufficio del sacerdote occorre distinguere [3]) la potestà sacramentale, cioè la potestà di legare e di assolvere gli uomini dal peccato e di conferire la eucaristia, autorità essenziale e inseparabile dal sacerdote in quanto sacerdote, da una diversa potestà, avente origine in un'umana istituzione, per cui un sacerdote istruisce nella legge divina un determinato numero di persone e ne cura le loro anime, inviato in quel determinato luogo per un pubblico incarico. Abbiamo da un lato una istituzione sacramentale, dall'altro una istituzione beneficiaria.

[1]) Ma d'altra parte sia Dante sia Marsilio ammettono un tal quale possesso, una disponibilità, un uso di beni materiali nella Chiesa, e ciò basta a differenziarli da Ubertino da Casale e dai più intransigenti spirituali, sostenitori della povertà assoluta.

[2]) E. EMERTON, op. cit., p. 43. Vedi anche S. RIEZLER, *Widersacher*, p. 214; F. SCADUTO, op. cit., p. 131; P. E. MEYER, op. cit., pp. 33, 40 e sgg.; E. FRIEDBERG, *De finium*, p. 45.

[3]) Circa l'origine storica di questa sottile distinzione vedi A. SOLMI, *Stato e Chiesa*, p. 220, n. 2.

Riguardo alla prima istituzione e alla conseguente autorità tutti i sacerdoti sono uguali, nè il vescovo di Roma è superiore agli altri vescovi e preti; riguardo alla seconda no, perchè in base ad un'umana volontà un chierico può essere preposto agli altri per dispensare ad essi comandi ed organizzarli nel modo più corrispondente alle finalità religiose. « Omnes sacerdotes aequales sunt merito atque sacerdotio » [1]), poichè essi tutti, senza distinzione di preti e di vescovi, sono successori degli apostoli; e tra questi nessuno fu posto al di sopra degli altri, nè circa l'istituzione essenziale, nè circa l'istituzione secondaria [2]).

Lo stesso Pietro non ebbe da Dio nessuna potestà, nessuna coattiva giurisdizione su gli altri apostoli, nè per il lato sacramentale, nè per quello amministrativo. Egli non ebbe alcuna autorità d'inviare un apostolo in una terra anzichè in un'altra per evangelizzare, sebbene bisogna ammettere che egli per l'età sia stato il capo riconosciuto dei compagni, fors'anche per la loro stessa designazione, ancorchè le scritture sacre di questa designazione non parlino. E che sia stato così lo dimostra il fatto che il corpo o collegio apostolico ha avuto sempre maggiore autorità che non Pietro o altro singolo [3]).

E come Pietro fu eletto vescovo di Antiochia dalla moltitudine dei fedeli e non ebbe bisogno di conferma dei compagni, così questi ultimi furon capi di altre comunità religiose, prescindendo dall'istituzione e dalla conferma di Pietro: e parimenti i successori immediati degli apostoli tennero la loro autorità al di fuori d'ogni ingerenza dei successori di Pietro. Ciò continuò fino ai tempi di

1) *D. p.*, II, 15; GOLDAST, II, p. 241 (SCHOLZ, p. 71 e sg.).
2) J. HALLER, op. cit., p. 76; P. E. MEYER, op. cit., p. 42. Queste proposizioni, come nota G. AUDISIO, *Diritto pubblico della Chiesa*, vol. II, p. 80, sono poi state svolte da WICLEFF.
3) P. E. MEYER, op. cit., p. 68.

Costantino, che attribuì ai vescovi e alla Chiesa di Roma una certa preponderanza sopra gli altri vescovi e Chiese del mondo.

Sul primato di Pietro i pontefici romani basano una ereditaria supremazia su l'orbe cristiano. Invero questa supremazia, se ha una sua intima ragione umana fondata sopra una secolare consuetudine, manca d'ogni ragione divina non solo, ma anche d'una sufficiente base storica [1]). I vescovi di Roma generalmente si fanno credere eredi di Pietro. Ora, e ciò è importantissimo, le scritture sacre possono testimoniare che essi vescovi sono successori di san Paolo e non di san Pietro, mentre diretti successori di quest'ultimo, che certo fu vescovo di Antiochia, sono gli attuali vescovi di Antiochia. I testi sacri dimostrano a sufficienza che Paolo fu a Roma per due anni e che cominciò ad annunziare le nuove verità al popolo dell'urbe; dimostrano pure che ivi fu eletto vescovo ed ivi esercitò l'altissimo suo ufficio, laddove non dimostrano che Pietro con certezza sia mai stato a Roma, nè che vi abbia mai esercitato funzioni e propaganda religiosa. « De beato vero Petro.... dico per scripturam sacram convinci non posse ipsum fuisse Romanum episcopum, et quod amplius est, ipsum numquam Romae fuisse » [2]). E, sebbene una leggenda narri come Pietro abbia prevenuto Paolo a Roma ed ivi abbia predicato, come poi quest'ultimo l'abbia raggiunto, e l'uno e l'altro abbiano avuti contrasti con Simon mago e con gli ufficiali imperiali, finchè non siano stati suppliziati, consacrando così con il loro sangue la nuova Chiesa romana, lo strano è che nè Luca, nè gli *Atti degli apostoli*, nè lo stesso Paolo facciano menzione mai della venuta del capo, del

1) M. Creighton, op. cit., vol. I, p. 39; P. E. Meyer, op. cit., pp. 64 e sgg., 69.
2) N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 583.

più autorevole degli apostoli, san Pietro, nella capitale dell'Impero [1]).

Riporto senz'altro l'importantissimo passo di Marsilio, che si può riguardare anche come esempio del modo con cui il dottor padovano esamina e critica i documenti storici. « Amplius quod beatus Petrus Romam non praevenerit eos, credere facit probabiliter valde, quod Actuum ultimo [2]) scribitur. Dum enim Paulus in suo adventu primo alloqueretur Iudaeos, inter cetera sui adventus Romam volens assignare causam inquit : Contradicentibus autem Iudaeis coactus sum appellare Caesarem. At illi dixerunt ad eum : Nos neque literas accepimus de te a Iudaea, neque veniens aliquis fratrum nuntiavit aut locutus est quid de te malum. Rogamus autem te audire, quae sentis, nam de secta hac notum est nobis, quia ubique ei contradicitur » [3]). Da questo testo come si può mai dedurre che Pietro abbia prevenuto Paolo a Roma, e non viceversa? E se Pietro è stato a Roma prima di Paolo, come mai i Giudei sono del tutto ignari della nuova religione, che dicono ancora setta, che riguardano come cosa controvertibile e da essi lontana? « Dicat ergo mihi veritatis », domanda Marsilio, « inquisitor, non quaerens contendere solum, si probabile sit alicui beatum Petrum Romam praevenisse Paulum et nihil nuntiasse de Christi fide, quam Iudaei loquentes ad Paulum sectam vocabant » [4]).

In altri punti delle scritture sacre si rileva come, subito che Paolo incontra Pietro, come avvenne a Corinto, ad Antiochia, egli ne faccia cenno nelle sue epistole, mentre non dica nulla mai d'averlo visto in quella Roma, che

[1]) *D. p.*, II, 16 ; Goldast, II, p. 245 (Scholz, p. 74).
[2]) *Act.*, XXVIII, 19-22.
[3]) *D. p.*, II, 16 ; Goldast, II, p. 245 (Scholz, p. 74 e sg.).
[4]) *D. p.*, II, 16 ; Goldast, II, p. 245 e sg. (Scholz, p. 75).

pure era la più celebre città e di cui Pietro avrebbe dovuto essere già vescovo.

La conclusione di quest'esegesi di testi sacri è una: « per scripturam sacram indubitanter tenendum beatum Paulum fuisse Romanum episcopum, et si quis alter cum ipso Romae fuerit, tamen Paulum singulariter et principaliter propter causas praedictas fuisse Romanum episcopum, beatum vero Petrum Antiochiae, ut apparet ad Galatas II. Romae vero non contradico, sed verisimiliter teneo ipsum in hoc non praevenisse Paulum, sed potius econverso » [1]).

Marsilio sulla base di questa discussione critica, sulla cui valutazione sorvoliamo, cerca di distruggere sin dalle fondamenta il primato di Pietro con un'audacia ignota ai più tardi riformatori protestanti. Per lui il primato di Pietro è una leggenda, come una leggenda è il racconto che vuol fatto dell'umile pescatore di Galilea il primo vescovo dell'urbe. Egli è incline ad ammettere anche una venuta di Pietro a Roma, e a ritenere che questi godesse per la sua età d'un rispetto maggiore che non gli altri suoi compagni; ma respinge senza esitazione la tesi d'una sua supremazia d'istituzione divina sopra gli apostoli e quindi sull'insieme dei fedeli, donde sgorgherebbe una pari supremazia dei pontefici, di Pietro sedicenti eredi. Egli, come vedremo, si spiega assai bene l'origine umana e storica di questa supremazia, ma intanto ne nega l'origine divina. E questa conclusione è audacissima, nè forse interamente rinnovata dalla Riforma [2]). Ma la

1) *D. p.*, II, 16; Goldast, II, p. 246 (Scholz, p. 75).

2) P. E. Meyer, op. cit., p. 71. La questione della venuta di Pietro a Roma fu agitata del resto dai seguaci di Lutero, anzi al tempo della Riforma, come dimostra il Gregorovius, op. cit., vol. V, p. 149, n. fu scritta un'opera, che agita gli stessi argomenti che abbiamo visto in Marsilio, il *Tractatus quod Petrus Apostolus nunquam Romae fuerit* di Ulricus Velenus (Goldast, *Monarchia*, vol. III, p. 1 e sgg.). L'Audi-

sua importanza, notiamo, non è tanto nelle deduzioni ulteriori che se ne possono trarre, quanto nel metodo con cui vi giunge. Marsilio affronta le proposizioni canonistiche, dommaticamente affermate, non opponendo ad esse nuove proposizioni, pur esse dommatiche, sulla base d'una logica formale o d'una rigida teologia, ma facendo appello a documenti storici, criticamente valutati e posti come argomenti probanti dopo averne studiato l'intimo valore. Noi non vogliamo dire che le deduzioni di Marsilio siano perfette e risolvano tutte le questioni, come per esempio quella della venuta di san Pietro a Roma e del suo vescovato, che più avanzati studi possono avere magari diversamente risoluto; ma sta il fatto che in Marsilio sono esigenze critiche, che trascendono il domma ed investono il fenomeno religioso con criterî ignoti al medio evo, che porteranno, attraverso il dubbio del Padovano, a negare col Valla persino la donazione di Costantino. Sotto quest'aspetto Marsilio è già nel Rinascimento [1]).

Distinta dall'istituzione sacramentale, divina ed eguale per tutti i chierici, è l'istituzione beneficiaria, per cui umanamente un ecclesiastico è preposto ad un certo numero di fedeli, governa spiritualmente sopra un certo territorio, gode di certi beni; istituzione che, essendo d'origine umana, può porre alcuni ecclesiastici sotto gli ordini di un altro [2]).

Anche qui rileviamo l'evoluzione storica. Cristo ordinò i suoi discepoli perchè evangelizzassero tutte le nazioni, senza assegnare all'uno un popolo, all'altro un altro popolo. Perciò gli apostoli si sparsero per il mondo; e, ove

sio, *Diritto pubblico della Chiesa*, vol. II, p. 79 prova come le proposizioni di Marsilio abbiano trovato seguito e sviluppo in tutti i posteriori scismatici, in Wicleff e in Huss sopra tutti.

1) E. Emerton, op. cit., p. 47.

2) S. Riezler, *Widersacher*, p. 215; E. Emerton, op. cit., p. 47 e sg.

credettero, si fermarono; e, come vollero, predicarono. Le assegnazioni di territorio, che s'ebbero storicamente di poi, trassero evidentemente causa non da Dio, ma dagli uomini. Tuttavia, ammesse queste delimitazioni territoriali, nei primi tempi spettò sempre al popolo determinare con la sua scelta gli uomini che dovevano presiedervi, sia vescovi sia più modesti sacerdoti con cura d'anime, e il sistema elettivo fu prevalente. E del popolo fu parimenti l'autorità di privare gli ecclesiastici dell'ufficio mal' esercitato. Questo sistema è il sistema migliore per offrire alle comunità dei fedeli buoni pastori. Anzi nelle comunità perfette spetta certamente al legislatore, cioè al popolo — nel *Defensor* l'*universitas civium* e l'*universitas fidelium* sono la stessa entità — o ad un suo organo delegato, l'eleggere nonchè il presentare le persone da elevarsi alle cariche sacre, la cui istituzione essenziale e sacramentale spetta, s'intende, alle autorità religiose [1]). Ciò nelle comunità perfette, cioè ortodosse; poichè in quelle infedeli l'autorità dell'istituzione terrena e beneficiaria spetta solo alla comunità dei fedeli esistenti nella più vasta moltitudine acristiana. « Sunt ergo legislatoris aut eius auctoritate principantis sententia seu iudicio.... approbandae vel reprobandae personae ad ecclesiasticos ordines promovendae, instituendae quoque vel removendae a cura seu praesidatu maiori vel minori, et ab exercitio eius prohibendae; aut etiam, si ex malicia desisterent ab officii exercitio, exercere cogendae, ne sui perversitate possit aliquis incidere periculum mortis aeternae, ut defectu baptismatis vel alterius sacramenti. Quod sane intelligendum est in communitatibus fidelium iam perfectis » [2]).

1) P. E. Meyer, op. cit., p. 42 e sg.
2) *D. p.*, II, 17; Goldast, II, p. 250 (Scholz, p. 77).

In quanto ai beneficî s'è già detto che questi possono provenire sia dallo Stato sia da un privato per il sostentamento degli ecclesiastici e dei poveri. Nel primo caso, lo Stato può concederli a chi crede, e « quando licite secundum legem divinam committere potest » [1]), cioè quando l'istituzione sacramentale è perfetta. Non solo, ma può anche revocarli quando ha ragione di farlo. Non basta : può , per qualunque ragione sopravveniente, vendere o alienare i beni beneficiarii, « quoniam sua sunt et in ipsius semper potestate de iure » [2]), a meno che il suo diritto di patronato non sia stato trasferito ad altra persona, collegio od ente. S'intende come in ogni caso resti sempre vivo il dovere della *communitas* di prestare vestimento e cibo sufficiente ai sacerdoti. Nel secondo caso, quando il beneficio sia stato creato per destinazione o legato di persona singola, allora esso deve essere conservato e distribuito secondo la volontà del destinatario o legatario. Laddove poi si manifesti nell'amministrazione o nella assegnazione beneficiaria un errore, lo Stato, provvedendo d'autorità, curerà d'eliminarlo secondo l'originaria volontà del patrono.

Tuttavia nessun privato può costruire una chiesa e dotarla di beni, preporvi chierici per il culto, senza il permesso dello Stato. Questa è una tesi che occorre tener ferma, se si vuole davvero rendere efficiente l'autorità dello Stato. Così, per esempio, riguardarono e riguardano il problema beneficiario i re di Francia, la cui potenza sempre più s'accresce (*volunt et faciunt immutabiliter observari*) ; così gli imperatori romani, le cui leggi determinano e definiscono ne' particolari il modo,

1) *D. p.*, II, 17 ; Goldast, II, p. 250 (Scholz, p. 77 e sg).
2) *D. p.*, II, 17 ; Goldast, II, p. 250 (Scholz, p. 78). Vedi a proposito P. E. Meyer, op. cit., p. 46 ; B. Jungmann, op. cit., vol. VI, p. 187.

la forma dell'elezione e dell'istituzione dei vescovi, dei curati, dei decani e degli altri ministri del culto [1]).

Da ciò segue una grande conseguenza: lo Stato può gravare d'imposta i beni ecclesiastici, specie i proventi degli immobili, nè più nè meno che tutti gli altri beni dei privati « pro patriae defensione aut captivorum in fidei obsequium redemptione vel supportandis oneribus publicis ac aliis rationabilibus causis, secundum legislatoris fidelis determinationem » [2]). Questi beni, finchè furono nelle mani del patrono, come privata proprietà, furono oggetto di imposizione; non v'è alcuna ragione che ne siano esenti, dopochè siano stati eretti in beneficio ecclesiastico.

Le conseguenze ultime alle quali Marsilio porta le sue premesse investono tutta la politica medievale.

Già nell'ultimo periodo dell'Impero romano si cominciò a sviluppare l'istituto dell'immunità reale, cioè dell'esenzione di cui alcune terre godevano dal tributo fondiario. Dapprima ciò fu stabilito per le terre pubbliche, anche quando queste passavano in proprietà per cessione o vendita a privati; poi fu riconosciuto alle chiese più favorite dall'imperatore; poi alle altre. Onde presto tutte fruirono del privilegio, e nell'epoca dell'ultimo sviluppo del diritto romano tutte le terre appartenenti a chiese, a collegi ecclesiastici, ad opere pie, e non di rado a singoli privati, furono esenti dai *munera*. Ciò che si perpetuò sempre più sotto Bizantini, Longobardi e Franchi, anzi si estese. La proprietà ecclesiastica divenne vastissima, s'accrebbe in modo impressionante, e in quel periodo di frammentizzazione che fu il feudalesimo all'immunità reale spesso s'aggiunse l'immunità giudiziaria, per cui il ve-

1) *D. p.*, II, 17; Goldast, II, p. 251 (Scholz, p. 79).
2) *D. p.*, II, 17; Goldast, II, p. 251 (Scholz, p. 79).

scovo o l'abate nella sua proprietà, divenuta un piccolo statarello, non solo prelevava imposte per conto suo e non le versava al pubblico erario, ma esercitava la giustizia sui soggetti.

Questo sviluppo è uno sviluppo lento, ma che ciò nondimeno si può storicamente seguire; e ad esso si collegano una infinità d'istituti giuridici medievali, miranti ad accrescere il patrimonio ecclesiastico. Così dal diritto riconosciuto da Costantino alle chiese cristiane di possedere e d'acquistare, scaturiscono l'un dopo l'altro una infinità di privilegi nell'acquisto dei beni: diritto vescovile di successione sulle sostanze dei chierici morti intestati, interpretazione benigna in pro degli enti religiosi in caso di indeterminatezza testamentaria; privilegi, che accresciuti di secolo in secolo sboccarono in una tale distribuzione della proprietà, che non potè non impensierire gli Stati al momento del loro risveglio dopo l'infiacchimento medievale, quando ripresero il senso del loro dovere, dei loro diritti, della loro autorità.

Ma, nonostante che già sant'Agostino, ritenendo eccessiva la proprietà ecclesiastica per gli effettivi bisogni del clero, proibisse ai vescovi di accettare eredità, che danneggiassero i legittimi eredi, e stabilisse essere assai meglio che la Chiesa godesse di legati anzichè di assorbenti istituzioni d'erede o al più d'una quota dell'asse pari a quella dei figli del defunto, mancando disposizioni restrittive in tema di successione e di proprietà, i beni degli enti religiosi, attraverso donazioni *mortis causa*, lasciti all'anima, decime obbligatorie, ecc. crebbero a dismisura; e le ricchezze delle chiese, dei conventi, dei collegi, detenute ora con un titolo ora con l'altro, ora formanti un insieme patrimoniale (*piae causae*, lasciti ai poveri ecc.) con personalità autonoma, ora un insieme patrimoniale oggetto d'un diritto più specifico e perciò avente un tito-

lare meglio determinato [1]), formarono un nucleo così imponente che la legislazione civile non potè non curare e regolare.

La reazione contro questa ricchezza irrigiditasi nelle mani del clero cominciò dopo il Mille con il rinato studio del diritto romano, che portò ad un nuovo concetto dello Stato [2]). L'obbligo di vendere entro un determinato tempo i beni ereditati da enti ecclesiastici, nonchè il divieto fatto a questi d'acquistarne in qualunque modo altri, stabilito da Ruggiero, accolto da Federico II, trova riscontro in molte disposizioni statutarie di Comuni italiani: così a Modena, a Venezia, a Padova, e più in antico a Parma. Tuttavia questa tendenza limitativa fu sporadica e senza fortuna, tanto che si può dire che la proprietà ecclesiastica immune non diminuì anzi aumentò e, rinvigorita dalle disposizioni del Concilio tridentino accolte da molte legislazioni civili, potè giungere alla Rivoluzione francese; e soltanto con questa subì un fatale tracollo. S'impose con migliore esito un'altra tendenza, quella, per cui lo Stato, affermando il suo diritto eminente di carattere pubblico sulla proprietà ecclesiastica, come sopra ogni altra proprietà, si riservò il diritto di trarre da essa imposte, per sostenere quelle pubbliche spese e produrre quei servigi di cui pure il clero fruiva, per difendere la patria dai nemici, per diffondere tra gli infedeli la verità, e la Chiesa non ostacolò seriamente questo indirizzo [3]).

Nel campo teorico la disputa fu viva, e persino scrittori ortodossi, come Guglielmo Durando di Mende, propongono rimedi radicali contro la manomorta ecclesiastica.

1) Circa i concetti giuridici che della proprietà ecclesiastica ebbe il medio evo vedi A. Solmi, *Stato e Chiesa*, p. 73 e sgg.

2) G. Volpe, *Chiesa e Stato di città*, in *Movimenti religiosi* già citati, p. 265.

3) G. Salvioli, op. cit., p. 489. Vedi a proposito G. Volpe, *Chiesa e Stato di città*, in *Movimenti religiosi*, p. 255.

È noto come dal pensiero di san Pier Damiani [1]), affermante il concetto d'una suprema autorità regolatrice dello Stato anche in materia religiosa, derivino le più audaci dottrine dantesche, che negano addirittura le ragioni d'una proprietà chiericale e sostengono, in modo conforme all'insegnamento degli ordini mendicanti, la povertà.

La disputa, che pure ebbe vasti riflessi ne' rapporti tra Chiesa ed Impero, tra Chiesa e Comuni, maggiormente s'ampliò nel memorando dissidio tra il re di Francia e Bonifacio VIII, che del secolo XIV è la figura più eminente. Pietro Dubois nella sua *Summaria brevis et compendiosa* afferma la necessità che il papa converta i suoi beni nella rendita rispettiva [2]), conformemente a quanto ha fatto Carlo Magno per alcuni beni ecclesiastici e pensava di fare Federico II [3]); e ciò perchè il supremo potere spirituale non si concilia con l'esercizio d'una funzione terrena. Egli crede che allo Stato spetti un supremo controllo sui beni ecclesiastici tutti, nessuno escluso; controllare se nella loro amministrazione i beneficiarii s'uniformano alla volontà dei legatarii e dei patroni, e quindi, quando ciò non facciano, sottrarli ad essi per devolverli ad altri usi culturali o pur anche a sostenere guerre, poichè nulla v'è di più santo della salvezza d'un popolo cristiano e del respingere i nemici predatori [4]); possa infine da essi trarre normalmente imposte. Nello stesso ordine di idee si muove il maggiore giuspubblicista del tempo, Giovanni da Parigi; il quale, pur riconoscendo al papa un controllo eminente di natura pubblica sovra l'in-

1) A. Solmi, *Stato e Chiesa*, p. 144.

2) N. de Wailly, op. cit., p. 443; R. Scholz, *Die Publizistik*, p. 399.

3) F. Scaduto, op. cit., p. 77; E. Renan, *Études*, p. 292.

4) *Disputatio super potestate*, in Goldast, I, p. 16: «Quid enim poterit sanctius esse quam Christiani populi salus, et quid preciosus Domino, quam hostes, raptores, et interfectores arcere a populo Christiano, et quam pacem subiectis et fidelibus emere».

tero patrimonio ecclesiastico, richiamandosi al concetto medievalistico che Cristo, e quindi il suo vicario, sia universale *dominus* d'ogni bene, concetto che non riesce modernamente ad eliminare, non nega che lo Stato possa costringerlo ad una giusta amministrazione, affinchè non si disperda, riaffermando indirettamente quella teoria che nel Dubois è più chiaramente proclamata [1]). E così tutti gli altri autori, sui quali per brevità non ci soffermiamo. Ma è evidente in tutti una certa indeterminatezza e difficoltà a spogliarsi da concetti antichi, quale quello di Cristo *possessor* d'ogni cosa terrena, del papa vicario di Cristo anche nel dominio mondano, della santità dei beni ecclesiastici. In Marsilio tutto ciò non è; ed egli con alta coerenza sviluppa i suoi postulati fino alle ultime conseguenze e libera lo Stato da ogni vincolo innaturale. La iniziale distinzione tra temporale e spirituale ci permette di veder chiaro nella distinzione tra istituzione beneficiaria

[1]) *De potestate regia et papali*, in GOLDAST, II, p. 115 : « Communitas autem dominium verum habet in bonis Ecclesiasticis : amplius non potest dici, quod Papa ius et dominium in talibus bonis habeat, non ut est persona privata, sed ut est persona publica, et vicarius Christi, cuius sunt omnia talia bona, ut domini principalis: et proprie, ut eius vicarii generalis. Hoc enim dicere non valet, quia Christus secundum quod Deus, est dominus non solum bonorum ecclesiasticorum, sed etiam omnium aliorum : ut autem homo, non habet communitatem et conversationem corporalem cum iis qui sunt in Ecclesia. Nec illi qui conferunt bona ecclesiae, intendunt ius et dominium transferre in Christum, sive secundum quod Deus : quia sic omnia sua sunt : sive secundum quod homo, quia illis nunc non indiget : sed in ministros Christi. Et ideo talia bona sunt Ecclesiae, quantum ad proprietatem : sed praelatorum, quantum ad dispensationem.... Ex quo etiam patet, quod Papa non potest ad libitum detrahere seu distrahere bona ecclesiarum, ita quod quicquid ordinet, de ipsis teneat. Hoc enim verum esset, si esset dominus: sed cum sit dispensator bonorum communitatis, in quo requiritur bona fides : non habet sibi collatam potestatem super ipsis, nisi ad necessitatem vel utilitatem ecclesiae communis.... Propter quod si aliter pro libito distrahat Papa, et non bona fide, de iure non tenet : et non solum tenetur ad poenitentiam de peccato, quasi propter abusum rei non suae, sed infideliter agit, et ad restitutionem tenetur, scilicet aliunde de patrimonio, si haberet aliquid, vel acquireret (cum sit fundator rei non suae) ».

e istituzione sacramentale, di modo che la prima presuppone la seconda, senza che questa sia del tutto legata a quella. Il sacerdote, assolutamente libero di fronte a Dio e alla sua potestà religiosa, è per converso legato allo Stato, che lo regola come regola tutti gli ufficiali, secondo superiori esigenze di sicurezza e d'ordine pubblico. Queste le conclusioni di Marsilio, analizzate le quali, è lecito osservare che esse non sarebbero senza la complessa esperienza politica del nostro dottore, che dalla piccola libera città d'Antenore va alla ribellione di Filippo di Francia contro papa Caetani e forse alla legislazione fridericiana, dai teorici della povertà francescana a Dante, a Pietro Dubois, a Giovanni da Parigi.

L'analisi di Marsilio ci si dimostra supremamente storica, e quindi antidommatica e moderna, nello svisceramento d'una questione, che è centrale nella cultura nostra [1]: l'origine del potere temporale dei papi, nonchè della pretesa loro autorità, sostenuta con maggiore o minore forza, di fronte ad ogni Stato. Qui veramente la modernità, ripeto, del Padovano è evidente, ed egli si solleva a considerazioni che ancor oggi sono combattute dalla dottrina ortodossa, quale quella della Chiesa come organismo storico e naturale, ancorchè fondato da Cristo, e però suscettivo di sviluppo e di progressivo ampliamento di struttura: il che implica una distinzione tra la Chiesa, insieme spirituale di uomini credenti in Cristo, e la Chiesa, organizzazione associativa di uomini che da un piccolo numero indifferenziato s'amplia in un complesso ognora più vasto con organi e funzioni nuove nel tempo; organizzazione sociale e quindi politica, la cui valutazione è

[1]) Vedi a proposito B. Labanca, *Marsilio da Padova*, p. 181; S. Riezler, *Widersacher*, p. 217 e sg.; F. Scaduto, op. cit., p. 225.

perciò storica e null'affatto canonistica. E la valutazione dell'istituto politico della Chiesa resta supremamente storica nella sua intima esigenza, ancorchè basata sopra testi che la critica delle fonti ha dimostrato falsi, mentre della loro autenticità Marsilio non dubita minimamente, come le decretali pseudo-isidoriane.

Nelle origini della Chiesa non v'era nessun vescovo e nessun prete che sopra gli altri avesse autorità [1]). Questa condizione di cose si prolungò fino ai tempi di Costantino, sebbene già fosse invalso l'uso di chiedere consiglio nelle dubbiezze, tanto circa le sacre scritture, tanto circa il rito, al vescovo di Roma, come a colui che era tra gli altri vescovi il più importante, sia per il numero dei suoi fedeli sia per la saggezza sia per il fatto che le dottrine umane e divine erano in Roma più che altrove coltivate [2]). Ad accrescere quest'ascendente del vescovo dell'urbe s'aggiunse la credenza diffusissima che nella capitale dell'Impero avessero incontrato la morte san Pietro e san Paolo, nonchè s'aggiunse un senso sempre vigile della gloria e della grandezza della città. Per cui anche i fedeli delle altre provincie, mancando di vescovi e sacerdoti che li ammaestrassero nella verità, facean ricorso al vescovo di Roma, affinchè supplisse alla loro deficienza senz'altro. Ed egli a tutte queste richieste dottrinali culturali gerarchiche provvedeva, e creava i richiesti vescovi e sacerdoti, interpretava dommi, componeva dissensi circa i riti nelle più lontane regioni.

Il primato romano, che così si venne svolgendo, ci appare un fatto consuetudinario ed umano, voluto dai fedeli e accolto dal vescovo di Roma, offerto dai vescovi

1) S. Riezler, *Widersacher*, p. 216 e sgg.; E. Emerton, op. cit., p. 49.

2) *D. p.*, II, 18; Goldast, II, p. 252 (Scholz, p. 80). Su questi problemi storici accennati da Marsilio, vedi le concordanti osservazioni di H. C. Lea, *The rise of the temporal power*, in *Studies*, p. 112 e sgg.

dell'orbe cristiana e accolto da un loro pari, fatto che in sè nulla ha di divino e di inviolabilmente preordinato, bensì tutto di transeunte e di mutabile storicamente in virtù di quella stessa volontà naturale che lo ha generato [1]). Tuttavia i vescovi di Roma presto cominciarono ad assumere una più vasta autorità e a legiferare *ex sese,* per un diritto proprio, dichiarato originario e superumano, tanto in materia di dottrina che di rito [2]). Questa priorità di fatto, affermata ed usurpata, con Costantino trovò un pubblico definitivo riconoscimento. « Constantinus.... primus fuit imperator.... qui.... sacerdotium a iurisdictione coactiva exemisse videtur. Qui etiam per praedictum edictum ecclesiae Romanae ac ipsius episcopo similiter tribuisse videtur auctoritates et potestates super alios episcopos et ecclesias omnes... ; cum his quoque iurisdictiones coactivas super eosdem agros, praedia et possessiones plurimas cum quarundam etiam provinciarum saeculari dominio » [3]). In questa disamina della formazione della supremazia romana nel campo spirituale e poi nel temporale si fa accenno alla famosa *Donazione di Costantino.* Falsificazione mirabile in sè e per sè : non v'è storico e giurista del medio evo che osi metterne in dubbio l'autenticità, e, come nota il Bryce [4]), « racchiude la più perfetta evidenza dei pensieri e delle credenze di quel clero che la fabbricò tra la metà dell'ottavo e il finire del nono secolo ». Con essa si volle, in sostanza, porre il dominio di fatto del pontefice, confermato da successive cessioni carolingie, su basi giuridiche consacrate da una più vetusta antichità. Narrasi nel testo, di cui ci restano due redazioni, una latina ed una greca, che Costantino, guarito

1) E. Ruffini Avondo, op. cit., p. 143.
2) H. C. Lea, *The rise of the temporal power,* in *Studies,* p. 125.
3) *D. p.,* II, 18 ; Goldast, II, p. 253 (Scholz, p. 81).
4) G. Bryce, op. cit., p. 120.

dalla lebbra da papa Silvestro e divenuto col battesimo cristiano, per manifestare al pontefice la sua gratitudine risolvesse di abbandonare Roma, che voleva capitale e sede del nuovo potentato spirituale, per trasportare la sua residenza a Bisanzio. Così vien riconosciuto al papa un alto diritto sull'*urbs*, sull'Italia ed eziandio su tutto l'Occidente, e si afferma che gli ecclesiastici che sono intorno al pontefice debbano godere di onori pari a quelli di cui godono i consolari e i patrizi, anzi maggiori [1]).

Questo documento ha un influsso senza uguali nel diritto pubblico, e compenetra siffattamente di sè lo spirito medievale che anche gli scrittori più radicali non osano porlo in dubbio. Quando nella lotta tra Filippo e Bonifacio i giuspubblicisti di Francia sentirono il bisogno di dichiarare la loro patria *superiores non recognoscens*, e di porla quindi fuori dall'orbita del Papato e dell'Impero, a nessun d'essi saltò in mente mai d'infirmare la *Donazione* dichiarandola invalida. E Giovanni da Parigi sottilizza che essa riguarda Roma ed alcune provincie occidentali, ma non la Francia [2]); l'anonimo della *Quaestio de*

[1]) Vedi il testo latino del *Constitutum Constantini imperatoris*, in J. Haller, *Die Quellen zur Geschichte der Entstehung des Kirchenstaates*, Leipzig und Berlin, 1907, nella già citata *Quellensammlung zur Deutschen Geschichte*. La bibliografia intorno a questo famoso documento è vastissima; citerò: Brunner, *Das Constitutum Costantini*, nella *Festgabe* per lo Gneist, Berlin, 1888; Martens, *Die falsche General-Koncession Konstantins des Grossen*, München, 1882; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, troisième édition, Paris, 1911, p. 181 e sgg.; A. Crivellucci, *Le origini dello Stato della Chiesa*, Pisa, 1909, p. 167 e sgg.; E. Friedberg, *De finium*, p. 52 e sgg.; A. Solmi, *Stato e Chiesa*, p. 12 e sgg.; H. C. Lea, *The rise of the temporal power* in *Studies*, p. 164 e sgg.

[2]) *De potestate regia et papali*, in Goldast, II, p. 140: «Est quidem sciendum de donatione praedicta, quod sicut accipitur ex *Chronicis* Hugonis Floriacensis, et in libro *De Cosmographia*, et ex *epistola Constantini ad episcopos*, et ex *Testamento* eiusdem, ipse Constantinus non dedit nisi certam provinciam, scilicet Italiam cum quibusdam aliis, ubi Francia non includitur, et imperium transtulit ad Graecos, ubi novam Romam aedificavit». Vedi a proposito E. Friedberg, *De*

potestate papae, non si sa come, dice che la Francia non fa parte dell'Impero occidentale, e quindi non può dipendere dal papa che su questo ha un diritto eminente, ma dimentica che al tempo di Costantino la Gallia era una provincia d'un più vasto Stato, e confonde una condizione propria dei tempi moderni con quella di tempi più remoti [1]).

Il primo ad infirmare la *Donazione* nella sua intima natura giuridica, pur non riguardandola come un falso assai posteriore all'epoca costantiniana, fu Dante. Nè la Chiesa per il suo carattere spirituale poteva, nota nella sua *Monarchia* il Poeta [2]), ricevere alcuna cosa temporale, pel precetto evangelico che espressamente lo vieta, nè l'imperatore poteva mai dividere e menomare la sua giurisdizione sovrana. Così la *Donazione* è *ab initio* infirmata, e, sebbene il papa abbia su di essa fondate le sue ragioni, queste non sono tali: in primo luogo, perchè i diritti pubblici dello Stato non sono suscettivi di cessione e di prescrizione, e non si estinguono mai con il mero decorso del tempo [3]); in secondo luogo, perchè l'usurpazione non crea il diritto [4]).

finium, p. 56; E. Armstrong, *L'ideale politico di Dante*, Bologna, 1899, p. 33 e sg.; S. Scandurra, *Il « De Monarchia » di Dante Alighieri e i suoi tempi*, Acireale, p. 39.

1) F. Scaduto, op. cit., p. 96; E. Renan, *Études*, p. 309; R. Scholz, *Die Publizistik*, p. 268 e sgg.

2) *Monarchia*, III, x, 4: « Constantinus alienare non poterat Imperii dignitatem, nec Ecclesia recipere »; *Ibidem*, 14: « Sed Ecclesia omnino indisposita erat ad temporalia recipienda per preceptum prohibitivum expressum ut habemus per Matheum sic: ' Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris, non peram in via ' etc. ».

3) *Epistole*, VI, 7: « An ignoratis, amentes et discoli, publica iura cum sola temporis terminatione finiri, et nullius prescriptionis calculo fore obnoxia ». Vedi a proposito S. Vento, op. cit., pp. 168, 297 e sgg.; ma soprattutto O. Gierke, *Genossenschaftsrecht*, vol. III, p. 543; K. Vossler, op. cit., vol. I, parte II, p. 415.

4) *Monarchia*, III, xi, 3: « Usurpatio enim iuris non facit ius ». Vedi a proposito E. Armstrong, op. cit., p. 32; K. Vossler, op. cit., vol. I, parte II, p. 416.

Questa posizione di Dante è audace, e rivela in lui un forte intuito giuridico, quale pochi hanno nel medio evo: solo una persona che ha diretta conoscenza del diritto romano può rilevare così bene il carattere dell'inalienabilità dei diritti sovrani e pubblici.

Marsilio non è un giurista, e, s'intende, non può fare neppur lontanamente accenno agli argomenti addotti dall'Alighieri; ma è peraltro un pensatore che nella filosofia ritrova insopprimibili esigenze storiche; e, quindi, sebbene non giunga a negare la *Donazione*, non s'assume nemmeno la responsabilità d'un documento, il cui significato e la cui portata gli sono ostiche. Così, quando parla di esso, la sua autenticità è riferita ad altri, o è espressa con un dubitativo, lo che basta a porre fuor di questione la fede maggiore o minore di Marsilio. Per esemplificare, ricordiamo come, parlando del primato di Pietro e dell'origine della potestà coattiva, aggiunga, e nell'aggiunzione certo si stende l'ombra d'un dubbio, dopo aver detto del dono: « quod *quidam dicunt* per Costantinum fuisse factum beato Sylvestro Romano pontifici » [1]). Parimenti, quando viene a dire dell'officio sacramentale, ragionando della stessa donazione, commenta: « cumque concessionem eam fuisse validam fateatur quilibet papa Romanus et cum eo presbyterorum seu episcoporum reliquus coetus, consequenter ipsis concedendum est, eundem Constantinum hanc iurisdictionem seu potestatem in eos primitus habuisse, praesertim cum ad ipsos virtute verborum scripturae sacrae nulla talis iurisdictio in quemquam clericum aut laicum pertinere noscatur.... » [2]); e anche qui è evidente lo stesso desiderio di scindere l'apprezzamento proprio da quello altrui.

Ma, nonostante tutto ciò è evidente che Marsilio non

1) *D. p.*, I, 19; Cartellieri, p. 76 (Scholz, p. 44).
2) *D. p.*, II, 11; Goldast, II, p. 221 e sg. (Scholz, p. 64).

argomenta per infirmare la donazione di Costantino; e perciò il suo atteggiamento resta meramente passivo senza possibilità critica alcuna. Il dubbio tuttavia è già molto; è il tarlo roditore dell'autorità; e certo Marsilio con esso annuncia già Antonio da Rosellis, Nicolò da Cusa, Lorenzo Valla [1]).

Notiamo piuttosto che, se Marsilio non distrugge l'autorità giuridica probante del documento, distrugge la potenza temporale del papa per una via molto più semplice, dimostrando *ad sufficientiam* la sua origine consuetudinaria ed umana, e quindi la sua non necessarietà. E qui il Padovano è davvero moderno: non basta la parola del pontefice a legittimare il suo potere di fatto, occorre qualcosa di più: l'autorità è scossa.

Una conseguenza di quanto abbiamo esposto è questa [2]). A quali scritture occorre credere? Quali leggi hanno potere di vincolare gli spiriti e l'attività morale degli uomini? « Est autem hoc: quod nullam scripturam irrevocabiliter veram credere vel fateri tenemur de necessitate salutis aeternae, nisi eas, quae canonicae appellantur, vel eis quae ad has ex necessitate sequuntur: aut scripturarum sacrarum sensum dubium habentium eis interpretationibus seu determinationibus, quae per generale fidelium seu catholicorum concilium essent factae, in his praesertim, in quibus error damnationem aeternam induceret, quales sunt articuli fidei christianae » [3]). Solo le sacre scritture hanno autorità vincolante, e, se Marsi-

[1]) F. Atger, op. cit., p. 55; E. Emerton, op. cit., p. 31; E. Friedberg, *De finium*, p. 52.

[2]) Per la nuova questione vedi S. Riezler, *Widersacher*, p. 216; B. Labanca, *Marsilio da Padova*, p. 181; P. E. Meyer, op. cit., p. 54 e sgg.; F. Scaduto, op. cit., p. 130; L. Pastor, op. cit., vol. I, p. 76; J. B. Schwab, op. cit., p. 30 e sg.; B. Labanca, *Marsilio da Padova e Martino Lutero*, in *Nuova Antologia*, vol. XLI, p. 215 e sgg.

[3]) *D. p.*, II, 19; Goldast, II, p. 254 (Scholz, p. 82).

lio distrugge l'autorità assoluta che il papa si vuole attribuire d'unico interprete della legge, d'altra parte ad essa sostituisce non il libero esame, cioè l'anarchia del più acceso soggettivismo, bensì l'autorità del Concilio, che decide ne' casi dubbi ed è in ciò illuminato dallo Spirito Santo. Il Padovano, contrariamente alle apparenze, non è eterodosso anzi è perfettamente ortodosso, riconoscendo *ex jure* quell'autorità che di fatto i Concili generali avevano esercitato, in un tempo in cui gli attributi papali non s'erano fissati ancora così rigidamente, come si verificherà nell' evoluzione posteriore, che dal Concilio di Trento va al Concilio vaticano del 1869-70, in un processo ininterrotto di concentrazione d'ogni autorità spirituale nella persona del Pontefice.

Ma, se Marsilio riconosce l'autorità dei testi biblici, non riconosce l'autorità delle decretali pontificie [1]), la cui origine umana, non illuminata dallo Spirito Santo, è evidente. « Quod autem scripturis aliis, quae scilicet humano spiritu revelatae sunt et traditae, nemo certam credulitatem aut veritatis confessionem praebere teneatur, apparet » [2]). E ciò egli appoggia sovra un testo d'indubbia fede, sovra l'*Epistola ad Hieronymum* di sant'Agostino. « Intellexit ergo beatus Augustinus per canonicas scripturas eas solas, quae in volumine bibliae continentur, non quidem decretales aut decreta Romani pontificis et suorum collegii clericorum, quos cardinales appellant, neque alia quaevis humana statuta, de humanis actibus aut contentionibus et humano spiritu adinventa » [3]).

Queste affermazioni di Marsilio ci richiamano altre

1) J. Haller, op. cit., vol. I, p. 74 e sg.; P. E. Meyer, op. cit., p. 75; H. C. Lea, *The rise of the temporal power*, in *Studies*, p. 46 e sgg.; A. B. Christophe, op. cit., vol. I, p. 353.

2) *D. p.*, II, 19; Goldast, II, p. 254 (Scholz, p. 82).

3) *D. p.*, II, 19; Goldast, II, p. 255 (Scholz, p. 83).

affermazioni dell'Allighieri, che pure contro i decretalisti, « theologie ac phylosophie cuiuslibet inscii et expertes », si scagliò, per cui le decretali non solo non si possono identificare con la legge « Vetus et Novum Testamentum », ma a questa debbono tener dietro, come debbono tener dietro alle determinazioni conciliari, e alle attestazioni dei santi dottori [1]).

La ragione di questa graduatoria di autorità, sia in Dante sia in Marsilio, non è tanto teologica quanto giuridica ; e tale si rivela, se si pensa che la decretale nel diritto pubblico del tempo aveva valore di legge generale, nè più nè meno che la costituzione imperiale, laddove nel sistema di Dante è dubbio se possa porsi sullo stesso piano delle « sacratissimae leges » romane, e nel sistema di Marsilio non ha alcun significato, non provenendo da quell'unica fonte legislativa che è l'*universitas civium aut eius valentior pars*, sebbene poi questa possa riconoscerla e farla sua [2]).

Prima però di abbandonare quest'argomento, ricorderemo che Marsilio non sempre tien fermo il principio del Concilio unico interprete della legge sacra. In un passo del *Defensor* egli accenna a cadere proprio in quel

[1]) *Monarchia*, III, III, 13: « Cum Ecclesia vero sunt veneranda illa concilia principalia, quibus Christum interfuisse nemo fidelis dubitat.... Sunt etiam scripture doctorum, Augustini et aliorum, quos a Spiritu Sancto adiutos qui dubitat, fructus eorum vel omnino non vidit vel, si vidit, minime degustavit ».

[2]) La tesi radicale, che nega alla decretale ogni valore legislativo, è sostenuta da P. Dubois (*Disputatio super potestate*, in Goldast, I, p. 13), in un accalorato ipotetico discorso tra un cavaliere regalista e un ecclesiastico curialista. « Miles. Scire vellem quid vocatis *ius*. Clericus. Ius voco decreta patrum, et statuta Romanorum pontificum. M. Quae illi statuunt, si de temporalibus statuunt, vobis possunt iura esse, nobis vero non sunt. Nullus enim potest de iis statuere, super quae constat ipsum dominium non habere. Sic nec Francorum rex potest statuere super imperium, nec Imperator super regnum Franciae. Et quemadmodum terreni principes non possunt aliquid statuere de vestris spiritualibus, super quae non acceperunt potestatem : sic nec vos de temporalibus eorum, super quae non habetis auctoritatem ».

libero esame, che ho detto rappresentare l'anarchia religiosa. In questo importantissimo passo il dottore padovano riconferma la suprema autorità della Scrittura, che deve essere, aggiunge, interpretata secondo il buon senso: ove non v'è senso mistico deve accogliersi una interpretazione letterale; ove v'è un senso mistico si devono accogliere le interpretazioni dei più santi scrittori. « Quas vero », continua esplicando, « ipsorum auctoritate propria praeter scripturam protulerunt sententias scripturae sive canoni consonas recipiam; quas vero dissonas, reverenter abiciam, non tamen aliter, quam auctoritate scripturae, cui semper innitar. Quoniam et ipsi quandoque circa scripturam et praeter scripturam sententiis adinvicem dissident » [1]). Ecco quindi il libero esame rispuntare ed investire d'un autonomo giudizio non solo la Scrittura, ma gli stessi giudizi che intorno ad essa sono stati elaborati dai Padri della Chiesa. Da questo punto di vista tutta la Riforma da Wicleff a Calvino non è più avanti, e « in questa dottrina della Scrittura è », come nota l'Emerton [2]), « da ritrovarsi, contrariamente a tutte le implicazioni del pensiero odierno, la vera essenza della moderna libertà religiosa ».

L'autorità in materia di fede, che Marsilio nega al pontefice, è da lui riconosciuta senz'altro al Concilio ecumenico. Ciò implica una trasformazione in tutta la struttura della Chiesa, in cui la concentrazione del potere in una sola persona già nel Trecento era evidente: trasformazione, le cui conseguenze il grande Padovano non mostra di intendere a sufficienza. La Chiesa si costituzionalizza, e al principio aristocratico si sostituisce il principio

1) *D. p.*, II, 28; GOLDAST, II, p. 291 (SCHOLZ, p. 114).
2) E. EMERTON, op. cit., p. 70.

popolare [1]). Come tutti i riformatori, Marsilio si sforza di ritornare all'antico, ma non si accorge che un ritorno all'antico, alla purezza delle prime generazioni cristiane, è antistorico e impossibile. Le sue esigenze anche qui sono più politiche che teologiche; ma le conseguenze dei suoi principî implicano una rinnovazione della società religiosa, tale che, se lo stesso Marsilio le avesse valutate davvero, ne avrebbe avuto timore.

Nella stessa Chiesa accanto alla corrente assolutistica, rappresentata da quel Bartolomeo da Lucca che continuando san Tommaso ne accentua il rigorismo, da Egidio Romano, da Landolfo Colonna, da Giacomo da Viterbo, e poi da Agostino Trionfo e da Pietro Paludano, si sviluppa nei secoli XIII e XIV, con antiche propaggini ne' secoli anteriori [2]), un indirizzo che possiamo dire in senso lato democratico; il quale tende a limitare la *plenitudo potestatis* del pontefice con vivi elementi popolari, onde la legge, che dall'alto scenda al basso, sia liberamente e illuminatamente accolta in basso con un giudizio spontaneo di necessarietà, sebbene ancora non appaia il principio d'una legge che dal basso salga all'alto, e investa di sua autorità tutta l'organizzazione della Chiesa. Rappresentanti di questo indirizzo sono Guglielmo Durando, Durando di San Porciano; più audaci i giuspubblicisti francesi, tra cui Giovanni da Parigi, che, dinanzi alle assurde pretese di assoluto universale

[1]) A. Cappa-Legora, op. cit., p. 93; O. Gierke, *Genossenschaftsrecht*, vol. III, p. 581; P. E. Meyer, op. cit., p. 35 e sgg.; J. W. Allen, *Marsilio of Padua*, nella già citata raccolta del Hearnshaw, p. 189; G. Piovano, op. cit., p. 176 e sgg.; G. Audisio, *Diritto pubblico della Chiesa*, vol. II, p. 78; J. Mackinnon, op. cit., vol. I, p. 372; W. A. Dunning, *A history of political theories*, New York, 1923, p. 241 e sg.

[2]) La questione sui limiti e sull'estensione del potere pontificio era stata a lungo dibattuta al tempo di Gregorio VII: vedi A. Solmi, *Stato e Chiesa*, p. 113 e sgg.; G. Volpe, *Chiesa e democrazia medievale e moderna*, in *Movimenti religiosi*, p. 221 e sgg.

dominio rinnovate dal Caetani, osa dire che il papa delittuoso può essere scomunicato e deposto per l'opera convergente del principe e dei cardinali e che in ogni caso non deve governare senza rendere conto del suo operato ad altri, ma aiutato da rappresentanti d'ogni provincia dell'orbe cattolico [1]), e il discusso autore di quel *Somnium viridarii* che tanto ha dato da fare alla critica [2]); nonchè i teorici degli ordini mendicanti e infine Ockam e Marsilio, i più radicali di tutti. Quale delle due tendenze abbia avuto ragione, la storia ha dimostrato a sufficienza.

L'organo supremo della Chiesa non è la Santa Sede col suo più alto ufficiale, il pontefice, bensì il Concilio ecumenico [3]). Questo dovrebbe essere composto di tutta l'*universitas fidelium*, ma, essendo ciò per la vastità delle regioni e per il numero dei fedeli impossibile, è di fatto composto dai loro rappresentanti laici ed ecclesiastici, scelti per elezione, come sappiamo, secondo il duplice criterio numerico (proporzionale in rapporto all'ammontare degli abitanti delle varie *provinciae* e *regni* partecipanti al Concilio) e qualitativo (in rapporto alle classi sociali e al rango dei singoli) [4]).

Notiamo intanto che rappresentanti delle comunità religiose nel Concilio sono non solo i chierici, ma anche i laici [5]). Certo ideale sarebbe che fossero tutti chierici, una volta ammessa la rappresentanza per l'*universitas*, poichè si dovrebbe presumere che essi conoscano meglio la legge

[1]) F. Scaduto, op. cit., p. 91.

[2]) A. Franck, *Réformateurs*, p. 209 e sgg.; F. Laurent, op. cit., vol. I, p. 436 e sgg.; P. Janet, op. cit., vol. I, p. 430; B. Labanca, *Marsilio da Padova*, p. 188.

[3]) O. Gierke, *Genossenschaftsrecht*, vol. III, pp. 582, 601.

[4]) J. Mackinnon, op. cit., vol. I, p. 384.

[5]) O. Gierke, *Genossenschaftsrecht*, vol. III, p. 592; P. E. Meyer, op. cit., p. 38. L'intervento dei laici ne' Concili fu frequente ne' secoli di mezzo come dimostrano R. W. Carlyle e A. J. Carlyle, op. cit., vol. IV, p. 5 e sgg.

sacra. Ma la realtà dei fatti non corrisponde alle esigenze teoriche. Il clero, osserva Marsilio, è corrotto, e non solo ignora l'ermeneutica della Scrittura, ma spesso la stessa Scrittura, e alla sua ignoranza fa riscontro la sua ambizione sempre in caccia di temporali benefici e di cariche curiali. Sacerdoti e vescovi dovrebbero essere uomini maturi, esperti della vita e degli inganni che spesso questa offre; invece più di frequente sono, e qui Marsilio fa un'osservazione che pur ritroviamo in altri scrittori del tempo [1]), giovani appena ventenni ignorantelli e pervertiti. Unico rimedio a tanto male mescere nel Concilio l'elemento ecclesiastico con un bene scelto elemento laico, che interpreti per esperienza i bisogni della comunità, e, nutrito di buoni studi, se ne faccia banditore.

La partecipazione degli ecclesiastici al Concilio è obbligatoria, e mancherebbero ad un dovere essenziale al loro ufficio coloro che si rifiutassero di parteciparvi: e lo stesso si dica per i laici, prescelti dalle comunità ad esporre nell'adunata conciliare « quae sunt ad fidelium communem utilitatem et pacem » [2]).

Laici ed ecclesiastici si adunano in un luogo determinato, e quivi decidono circa le materie di fede ad essi attinenti, e le loro determinazioni hanno valore di universale legge religiosa, sì che si pongono subito dopo le scritture sacre e vanno innanzi alle decretali pontificie [3]).

La tesi, che vorrebbe fare delle decretali una legge religiosa universale, come le norme conciliari, è da Marsilio respinta senz'altro; anzi egli tiene a ribadire il suo concetto che le decretali non vincolino gli Stati a una particolare condotta nemmeno nella pura sfera della fede. « Amplius si solius Romani papae aut alterius cuiusvis

1) *Actio Petri de Cugneris consiliarii regii*, in GOLDAST, II, p. 1364.
2) *D. p.*, II, 20; GOLDAST, II, p. 256 (SCHOLZ, p. 84).
3) P. E. MEYER, op. cit., p. 36.

solius episcopi, quemadmodum dictum est, talis esset auctoritas, vel si.... epistolae sive decreta Romani pontificis aequalia vel non imparia forent auctoritate his, quae determinata et definita sunt per concilium generale, omnes saeculi principatus, omnia regna et mundi provinciae ac personae singulares, cuiuscumque dignitatis, praeeminentiae vel conditionis existant, antistiti Romano primo forent coactiva iurisdictione subiecti » [1]).

È un attacco a fondo contro la tesi di Bonifacio VIII, espressa nella celebre bolla *Unam sanctam*, alla quale Marsilio ritorna sempre come ad una proposizione che a lui sembra sovra le altre « falsam, erroneam cunctisque civiliter viventibus praeiudicialissimam omnium excogitabilium falsorum.... » [2]).

La competenza del Concilio ecumenico è la più vasta immaginabile [3]). Al Concilio spetta decidere circa il rito ecclesiastico, i digiuni, l'uso delle carni, le astinenze, le venerazioni, le canonizzazioni; ad esso dare i permessi di matrimonio entro certi gradi di parentela; fare il riconoscimento degli ordini e dei collegi ecclesiastici regolari e secolari, nonchè l'infliggere punizioni disciplinari e scomuniche. Nè basta: la determinazione del senso delle scritture sacre, l'istituzione sacramentale dei sacerdoti e dei vescovi, che poi pur dovranno godere di temporali beneficii, l'approvazione delle persone che occuperanno i posti dai più umili ai più alti nella gerarchia ecclesiastica, le licenze nell'esercizio dell'arte notarile e dell'insegnamento, tutto ciò rientra nella competenza del Concilio.

Nè alcuno, — Marsilio ritorna alla sua preferita polemica contro l'accentrarsi dell'autorità nel papa, — può al Concilio sostituirsi, e sia Bonifacio VIII, sia Clemente V,

[1]) *D. p.*, II, 20; GOLDAST, II, p. 257 (SCHOLZ, p. 85).
[2]) *D. p.*, II, 20; GOLDAST, II, p. 257 (SCHOLZ, p. 85).
[3]) P. E. MEYER, op. cit., p. 39.

sia Giovanni XXII, affermando la loro *plenitudo potestatis,* infirmano non solo il diritto conciliare e il principio popolare che l'esprime, ma il diritto pubblico dell'Impero e di tutti gli Stati indipendenti e *sibi principes.* La tesi assolutistica, che diremo bonifaciana, osserva il Padovano, è suscettiva della più estesa interpretazione, e, se in una circostanza è rivolta contro Filippo, in un'altra contro Ludovico, in potenza si rivolge contro ogni potestà civile [1]).

Perciò il *legislator humanus,* pur rigido osservatore delle norme conciliari, non deve mai abdicare al suo supremo controllo sovra tutte le temporalità della Chiesa, benefici e decime, non deve mai tralasciare di verificare se la volontà dei legatari sia osservata nei legati a scopo di culto o all'anima, se le rendite ecclesiastiche siano bene usate e se vengano di fatto distribuite ai poveri. Non solo: ma la potestà, che un vescovo per avventura può avere avuta dal Concilio di concedere licenze d'esercizio professionale, può essere revocata dal legislatore per motivi di sicurezza pubblica: e lo stesso si dica per la facoltà che un vescovo può aver ricevuta di procedere a canonizzazioni, poichè può darsi che la soverchia abbondanza di queste riesca nociva alla comunità. Il criterio pubblicistico di Marsilio, come si vede, non ha limiti nelle sue manifestazioni.

Questo schema di ordinamento conciliare non esclude l'esistenza di un'autorità centrale di carattere amministrativo che abbia una certa supremazia nella cristianità: «expediens et perutile fore unicum episcopum et unicam ecclesiam sive collegium sacerdotum aliarum caput, sive principaliorem statuere» [2]). Questa supremazia si

1) *D. p.*, II, 21; GOLDAST, II, p. 262 (SCHOLZ, p. 89).
2) *D. p.*, II, 22; GOLDAST, II, p. 263 (SCHOLZ, p. 91). Vedi P. E. MEYER, op. cit., p. 47 e sgg.; F. ROCQUAIN, op. cit., vol. II, p. 397.

può intendere in vari sensi: in primo luogo nel senso che vi sia un vescovo od una chiesa che definiscano i dubbi circa la Scrittura nonchè le controversie rituali, di modo che le loro determinazioni siano necessarie per la salvezza dell'anima; in secondo luogo, nel senso che tutti i vescovi, tutti i preti, tutte le chiese siano soggette ad una superiore giurisdizione illimitata; infine nel senso che vi possa essere un uomo, il papa, con il suo personale collegio, al quale spetti l'assegnazione d'ogni beneficio. Marsilio rigetta senz'altro tutti questi tre possibili sensi della supremazia papale, specie il primo, « tanquam haereticum » [1]), che riporterebbe ad accettare i più intransigenti principî bonifaciani. V'è però un ultimo senso. Il Concilio può predeterminare un vescovo o una chiesa, che sovra gli altri vescovi e le altre chiese abbiano speciali compiti ben certi: quali il proporre al legislatore umano di convocare il Concilio stesso, presiedere tutti i vescovi e preti nelle loro assemblee, fare e raccogliere utili proposte in materia di fede e di disciplina, far verbalizzare le discussioni del Concilio, autenticarne e tenerne gli atti, curare la loro pubblicazione per l'osservanza, dare intorno ad essi le prime dilucidazioni, lanciare le censure e le scomuniche, « secundum concilii tamen determinationem et per ipsius auctoritatem » [2]), dirimere le controversie di pura natura ecclesiastica, rimanendo pur sempre all'autorità civile il diritto di giudicare in sede d'appello, nonchè un superiore controllo [3]).

In questo solo senso si può ammettere la supremazia di un vescovo sovra gli altri: senso che fa del Papato un istituto umano ed esclude ogni divina istituzione.

Chi nominare a quest'alta carica ecclesiastica, e qual

1) *D. p.*, II, 22; Goldast, II, p. 263 (Scholz, p. 91).
2) *D. p.*, II, 22; Goldast, II, p. 264 (Scholz, p. 92).
3) O. Gierke, *Genossenschaftsrecht*, vol. III, p. 584.

chiesa sovra le altre preferire perchè esprima dal suo seno il capo della cristianità ? « Quem vero episcopum », risponde Marsilio, « et qualem cuiusque provinciae sive dioecesis ecclesiam sic caput aliarum instituere magis conveniat, qualem primum assignantes, dicamus secundum veritatem eum, qui ceteris vita et sacra doctrina cunctis praepollet, in quo tamen est bonae vitae potius attendendus excessus » [1]). Tuttavia, « coeteris paribus », bisogna attribuire la dignità suprema al vescovo di Roma per varie ragioni : sia per l'antica fede di Pietro e Paolo che illustrarono l' *urbs,* sia per la solennità e l' abbondanza di uomini celebri che la città di Roma sempre offrì ed offre, sia per l'autorità del popolo suo e del suo principe sovra tutti i popoli, sia infine per una inveterata consuetudine che non si potrebbe sradicare.

Questi i limiti ideali entro cui un primato papale e romano si può ammettere. Storicamente, esso primato tuttavia trascese e s' impose come potere assoluto ed avente in sè la sua ragion d'essere nell'orbe cristiano. E se fu Costantino il primo che, riconosciuta giuridicamente la Chiesa cristiana, assegnò al vescovo di Roma e alla sua comunità una priorità sugli altri vescovi e comunità, di poi il papa non si lasciò mai sfuggire le occasioni di accrescere la propria potenza, fino a giungere a quell'ebrietà del potere che caratterizza gli atti di Bonifacio VIII, di Clemente V e di Giovanni XXII.

Più volte nel corso di questa esposizione si è parlato del *legislator humanus,* che, secondo Marsilio, non solo deve convocare di sua autorità il Concilio, ma ha anche una suprema vigilanza sul Papato, nonchè sugli altri organi e su tutte le temporalità della Chiesa. Chi

[1]) *D. p.*, II, 22 ; Goldast, II, p. 265 (Scholz, p. 93).

è questo *legislator humanus* ? In senso assoluto il *legislator humanus,* che vediamo qualificato ora come *fidelis* ora come *superiore carens,* non può essere che il popolo, l' *universitas civium,* che coincide con l' *universitas fidelium* [1]). Coloro, che vogliono identificare questo *legislator humanus* senz' altro con l' imperatore, sbagliano, e vanno contro lo spirito di tutta l'opera del Padovano, in cui fonte d' ogni sovranità e potere legislativo efficiente è il popolo [2]). Ma Marsilio non si nasconde le difficoltà che deriverebbero dall'ammettere che il popolo debba convocare il Concilio. Anzi tutto qual popolo ? Non uno Stato, ma più Stati, non un popolo, ma più popoli. E a chi affidare un'incombenza così delicata ? E come la eserciterà? Domande senza risposta [3]). Perciò crediamo che Marsilio per evitare tutti questi ostacoli abbia pensato all' imperatore come convocatore del Concilio in nome del vero *legislator humanus,* il popolo di tutta la cristianità.

Così crede anche il Ruffini Avondo [4]) ; e il fatto che all'espresione *legislator humanus* non manchino di seguire le parole *aut eius pars principans* e *vel eius principantis auctoritas* convalida questa tesi.

L'accenno che Marsilio fa a Costantino e al Concilio di Nicea, dall' imperatore convocato per decidere circa le cose più importanti della nuova Chiesa, è un ulteriore argomento quasi decisivo [5]). E che l'autorità dell'impera-

1) F. Bezold, op. cit., p. 344.

2) N. Valois, *Jean de Jandun,* p. 581 ; F. Scaduto, op. cit., p. 126; G. Piovano, op. cit., p. 176 ; G. Mollat, op. cit., p. 206.

3) Il Labanca, *Marsilio da Padova,* p. 168, non si pronuncia sulla questione e non dice a chi spetti di fatto la convocazione del Concilio, cioè chi sia il *legislator humanus* ; e parimenti E. Emerton, op. cit., p. 53 e sg., nonchè P. E. Meyer, op. cit., p. 40.

4) E. Ruffini Avondo, op. cit., p. 144.

5) Giustamente nota P. E. Meyer, op. cit., p. 72, che « l'Église d'État sous Constantin devait faire l'admiration de Marsile ». E ciò per vari motivi : « Il s'etend complaisamment sur son organisation :

tore romano di convocare il Concilio si continui, secondo il Padovano, negli imperatori romano-germanici, lo possiamo vedere riconfermato da un passo del *Defensor minor*, operetta marsiliana di cui diremo in seguito [1]), e da qualche accenno del *Defensor pacis*. Nel *Defensor minor* è detto che il *legislator humanus* è l'insieme di tutti i popoli, ma questo, cioè l'*universitas provinciarum*, poco prima di Cristo, trasferì il suo potere legislativo nel popolo romano, e quest'ultimo di poi l'accentrò nell'imperatore: è una interpretazione della *Lex de imperio*, in cui il soggetto trasferente è prima il popolo di tutta la terra, poi il popolo romano. E, ancorchè, come vuole il Ruffini Avondo [2]), quest'autorità legislativa dell'imperatore secondo Marsilio sia precaria e revocabile, nell'imperatore resta quell'autorità, che sarebbe nell'*universitas provinciarum*, di convocare il Concilio.

E che sia così si può anche dedurre da un luogo del *Defensor pacis*, ove si dice che tale e tanta è l'importanza dei concili « in definiendis Scripturae dubiis » [3]), che spesso in essi « aderant imperatores et imperatrices fideles cum suis officialibus »; e da un altro, ove, parlando delle ragioni per cui il vescovo di Roma deve in certi confini pur godere d'una sua supremazia, si dice che ciò deve essere « etiam propter sui populi ac principis generalem tunc monarchiam et auctoritatem coactivam super reliquos omnes mundi principantes et populos, qui de observatione fidei et eorum, quae per generalia definiebantur concilia, soli poterant omnibus coactivum ferre praeceptum et illius

c'est le Prince qui convoquait les Conciles; ceux-ci réglaient la question de discipline, de rite, de cure d'âmes, distribuaient les biens donnés à l'Église pour l'entretien de ses ministres, et une loi du Souverain rendait leur canons obligatoires ».

1) *The Defensor minor* of Marsilius of Padua, edited by C. K. Brampton, Birmingham, 1922, cap. XII, § 1.

2) E. Ruffini Avondo, op. cit., p. 145.

3) *D. p.*, II, 20; Goldast, II, p. 257 (Scholz, p. 84).

ubilibet trangressores arcere, sic quoque fecerunt et ecclesiam ex modico in rem magnam auxerunt.... » [1]).

L' imperatore, dunque, ha il compito di ordinare la convocazione del Concilio, e non il papa e tanto meno il collegio cardinalizio, l'uno e l'altro dei quali potrebbero anche essere rei e passibili di giudizio conciliare e potrebbero quindi procrastinarne l'apertura [2]). Tuttavia il Padovano riconosce che nei casi normali l' imperatore debba agire dietro un invito pontificio, poichè al supremo gerarca della Chiesa spetta di valutare la necessità della convocazione.

L'imperatore poi non solo deve vigilare a che gli ordini del Concilio siano eseguiti, ma deve prestargli il suo braccio secolare affinchè siano eseguiti anche colla forza, e infine ha un diritto di controllo sovra il governo papale e la Santa Sede, sovra il collegio cardinalizio specie circa l'elezione del nuovo papa. « Ad quos (cioè al *generale concilium* e al *legislator humanus superiore carens*) etiam pertinet determinare primum illum clericorum coetum sive collegium : secundum quem modum Romanae urbi, quamdiu extiterit obicemque ad hoc non apposuerit populus ille, propter beatorum Petri et Pauli reverentiam et quas pridem diximus convenientias poterit licite et debebit iam dicta principalitas in episcopo et in ecclesia continue reservari » [3]). Egli, il *legislator humanus*, può inoltre stabilire per cessione conciliare una nuova e diversa priorità nella Chiesa, e quindi trasferire la carica papale

[1]) *D. p.*, II, 22 ; GOLDAST, II, p. 265 (SCHOLZ, p. 94).

[2]) F. ROCQUAIN, op. cit., vol. II, p. 396 ; A. B. CHRISTOPHE, op. cit., vol. I, p. 353.

[3]) *D. p.*, II, 22 ; GOLDAST, II, p. 265 (SCHOLZ, p. 94). Vedi G. AUDISIO, *Diritto pubblico della Chiesa*, vol. II, pp. 79, 82, il quale osserva come la proposizione marsiliana che all' imperatore spetti « corrigere papam » sia stata poi svolta da Wicleff e ripresa dalla Riforma ; B. JUNGMANN, op. cit., vol. VI, p. 187. Queste proposizioni di Marsilio sono le più criticate da parte di scrittori cattolici come l'AUDISIO e il JUNGMANN.

da un vescovato all'altro, nonchè determinare la competenza del collegio dei cardinali.

Una analisi subordinata verte sulla *plenitudo potestatis*, che i pontefici, specie nel Trecento, domandavano ad ogni istante. Marsilio presenta ben otto diverse definizioni di essa, e le respinge tutte per ragioni giuridiche e politiche, soprattutto perchè contrastanti quella sovranità popolare, centro di tutto il suo sistema di diritto pubblico, per fermarsi infine sopra una definizione assai ristretta, limitata e comprendente sola una « administratio seu cura generalis omnium animarum » [1]), cioè una potestà sovra il clero e il laicato ristretta al mero spirituale [2]).

Ma la *plenitudo potestatis* fu storicamente sempre più estesa di quel che la si dovrebbe intendere. Il pontefice s'arrogò così il diritto di assolvere sol esso i peccatori dalle future pene della vita oltremondana, quindi cominciò ad ordinare *iure proprio* digiuni e astinenze per impetrar grazie, prima sotto forma di semplici consigli senza sanzione, poi di norme vere e proprie munite di sanzione disciplinare. E, poichè l'appetito vien mangiando, egli col suo collegio dei cardinali presunse di estendere i suoi editti ed ordini anche nella sfera degli atti civili, e dichiarò esenti tutti i chierici dagli oneri pubblici e dalle imposte, comprendendo nel clero un certo numero di laici, anche se coniugati. E questo andazzo di cose non ebbe più limite: si cominciò con la scomunica contro chi arrecasse danno od offesa ad un religioso, e si finì con

1) *D. p.*, II, 23; Goldast, II, p. 270 (Scholz, p. 96).

2) L'importanza di questa dottrina della *plenitudo potestatis* nel sistema del diritto pubblico medievale è stata ben messa in rilievo da O. Gierke, *Genossenschaftsrecht*, vol. III, p. 520 e sgg. La sua formazione storica è stata invece studiata dal nostro G. Volpe, *Movimenti religiosi*, pp. 148 e sgg., 223 e sgg.; da J. Mackinnon, op. cit., vol. I, p. 369 e sgg.; e J. N. Figgis, *The divine right*, p. 46 e sgg.

l'allontanare dai sacramenti coloro che si fossero resi, anche senza mala fede, insolventi verso un ecclesiastico creditore, col dichiarare affatto non soggetti al pubblico potere il clero, creando così uno Stato nello Stato.

Siamo con ciò usciti dall'analisi teorica dei fenomeni sociali ed entriamo nella politica del tempo. Marsilio è uomo del suo secolo, e denuncia tutti gli inconvenienti di quella confusione tra lo spirituale e il temporale, dalla quale provengono tutti i mali dell' Europa e in particolar modo della sua travagliatissima Italia. « Haec enim pestilentiae Italici regni radix est et origo, ex qua cuncta scandala germinaverunt, prodeunt et qua stante nunquam civiles ibidem cessabunt discordiae » [1]).

Il potere così usurpato ne' secoli il pontefice detiene, nè intende abbandonarlo, anzi rinvia sempre come può la consacrazione dell'imperatore, o, se si induce alla consacrazione, lo vuole astretto a sè sotto vincolo di giuramento. E quando un cristianissimo principe, come Arrigo VII di Lussemburgo, ricusa di annuire alle sue temerarie pretese, vien presentato al mondo come trasgressore di un giuramento dato e come falso, da quelle bolle e documenti che nel linguaggio della curia sono dette decretali [2]).

Questa interpretazione abusiva della *plenitudo potestatis* [3]), che si sarebbe dovuta contenere ne' limiti dello spirituale, come mera *administratio* e *cura animarum*, porta alle più tristi conseguenze nel campo dell'ordinamento gerarchico del clero. Il principio elettivo, per cui

1) *D. p.*, II, 23 ; GOLDAST, II, p. 271 (SCHOLZ, p. 98).

2) *D. p.*, II, 23 ; GOLDAST, II, p. 271 (SCHOLZ, p. 99). Nè solo contro Arrigo VII si sfogò la Chiesa, ma tanti principi prima di lui subirono ed altri dopo subiranno i colpi dei pontefici, colpevoli solo di non riconoscere la *plenitudo potestatis* : così Pelavicino, Ezzelino, Federico II, Manfredi, Federico da Montefeltro, Matteo Visconti, ecc. : vedi G. VOLPE, *Movimenti religiosi*, p. 153 e sgg.

3) O. GIERKE, *Genossenschaftsrecht*, vol. III, p. 520.

l'ecclesiastico, una volta sacramentalmente istituito, può esser chiamato ad una diocesi o ad una parrocchia da chi maggiormente l'apprezza per le sue virtù e per la sua sapienza, non è più; e ad esso si è sostituito un principio assolutistico, per cui l'ecclesiastico sacramentalmente tale viene senz'altro inviato ove ai superiori è caro, prescindendo dalla comprensione dei bisogni veri delle comunità. Si cominciò dapprima col ridurre ad un certo numero di giovani inesperti e indotti, « quos canonicos vocant » [1]), escluso il clero e il popolo tutto d'una diocesi, il diritto d'eleggere il vescovo, poi si giunse a negare pure il diritto degli stessi canonici, poichè il pontefice di Roma prese ad investire egli d'autorità i suoi chierici dei benefici maggiori e quindi anche dei minori, promovendo alle dignità sacre « de suae plenitudine potestatis.... divinarum literarum ignaros, idiotas et indisciplinatos et plerumque homines mente corruptos et notorie criminosos, qui plebibus etiam quibus praeficiuntur non communicant idiomate seu sermone » [2]).

Guardate le cattedre episcopali, dice Marsilio, e vedrete che su dieci appena una è coperta da un uomo degno e le altre nove sono affidate a figure tutt'altro che religiose; in massima, a causidici. Questi sono sempre preferiti, poichè più audacemente difendono le temporalità che non i dottori in teologia, che da loro le respingono, e, semplici come sono, le lascerebbero dilapidare [3]).

1) *D. p.*, II, 24; Goldast, II, p. 271 (Scholz, p. 100).

2) *D. p.*, II, 24; Goldast, II, p. 272 (Scholz, p. 100). A proposito di quest'evoluzione vedi G. Volpe, *Movimenti religiosi*, p. 40 e sgg.; H. C. Lea, *The rise of the temporal power*, in *Studies*, p. 87.

3) Dante, *Paradiso*, IX, 133 e sgg. fa la stessa osservazione:

> Per questo l'Evangelio e i dottor magni
> son derelitti, e solo ai Decretali
> si studia, sì che pare a' lor vivagni.

Nè diversamente parla in Francia P. Dubois: vedi E. Renan, *Études*, p. 325. Ma già prima, a metà del Dugento, Ruggero Bacone aveva os-

La degenerazione, che investe il clero tutto, non si arresta neppure dinanzi al Pontificato e al collegio dei cardinali, che ha l'alta funzione di eleggere il capo della cristianità. Anche qui l'ignoranza delle sacre leggi e l'intrigo dei causidici; anche qui la più inesperta giovinezza: i cardinali, come i canonici, sono per lo più giovani lascivi e incolti.

Ovunque dall'alto al basso è universale corruzione. La legge divina dice che dei benefici il clero deve riservarsi lo stretto necessario e il resto dispensare ai poveri. Chi si uniforma ad essa? Non solo le rendite ecclesiastiche vengono convertite in cibi e bevande di lusso, ma, quel che è peggio, servono a mantenere mercenari, pedoni e cavalieri, e consumate quindi nel suscitar lotte tra i fedeli in Cristo [1]).

Il quadro, che Marsilio ci fa della degenerazione della Chiesa nel secolo XIV, senza dubbio è triste, ma sostanzialmente non diverso da quello che ci offrono i cronisti d'Italia e di Germania, i pubblicisti di Francia, gli scrittori francescani, e infine Dante, Petrarca e Boccaccio [2]). Forse è una corruzione più vasta che investe tutta la società che si affaccia al Rinascimento; ma è certo che il clero non ne è immune. In questo ambiente turbato da fieri odii, da passioni antiche e da nuove esigenze indistinte pullulano i primi conati di Riforma, che tutti si rifanno ad un ideale vago ed antistorico di primitiva purezza evangelica. Torniamo, si dice, all'antico! Ma, si può rispondere, è possibile tornare all'antico? [3]). E la

servato che sono i giuristi coloro che di fatto reggono la Chiesa, ed effettivamente dal secolo XIII s'apre la serie dei grandi papi giuristi, Alessandro III, Innocenzo III, Innocenzo IV, Bonifacio VIII: vedi G. Volpe, *Movimenti religiosi*, p. 44.

1) *D. p.*, II, 24; Goldast, p. 273 (Scholz, p. 101).

2) Vedi G. Volpe, *Movimenti religiosi*, p. 45 e sgg.

3) Ben rileva A. Franck, in *Journal des Savants*, a. 1883, p. 128, che le proposizioni di Marsilio e dei riformatori significavano la distru-

Chiesa può forte com'è di concreto senso storico, all'antico non ritornare, e senza estrinseche pressioni vincere la degenerazione incipiente, rendendo mercè l'autorità e l'assolutismo sempre più accentratore e compatto il suo organismo politico e adattandolo mirabilmente alle nuove situazioni sociali, rendendo sempre più omogenea e limpida la sua dottrina, fortificandola quindi di fronte ai tentativi anarchici del libero esame. Io non discuto se abbia ragione la Chiesa o la Riforma, che nel secolo XIV lentamente s'inizia; noto che la Chiesa poteva vincere, come in realtà vinse, i nuovi tempi, svelando la sempre rinascente forza del suo annoso organismo, solamente attraverso quel processo d'involgimento e di rigida revisione interna che la porterà al Concilio di Trento e alla Controriforma, che poi è un fenomeno, notiamo, non posteriore alla Riforma, ma, direi, a questa anteriore, poichè il bisogno d'una risoluzione del problema ecclesiastico s'era già fatto sentire nel seno stesso della Chiesa da lungo tempo.

La riforma, che Marsilio vagheggia come unico mezzo per porre un fine al disfacimento della religione, s'intende, è ben diversa da quella che la Chiesa realizzerà in sè. Bisogna, dice il Padovano, democratizzare la Chiesa; far sì che il principio elettivo s'imponga, onde le forze giovanili del popolo facciano rifluire nuovo sangue negli istituti umani, in cui la Chiesa visibilmente si presenta; fare che la norma dal basso salga all'alto, e quindi obblighi veramente, e non viceversa.

Il corpo dei cardinali rimanga pure, purchè in esso prevalga sempre più il sano principio elettivo, cessi di dipendere nella sua composizione dall'arbitrio del pontefice in carica, divenga organo del Concilio, esprima

zione della Chiesa, com'era positivamente. E la Chiesa poteva nel Trecento adattarsi a ciò?

più compiutamente la volontà dell'*universitas provinciarum*. Di fronte alle proposte di soppressione del corpo cardinalizio, l'Emerton giustamente nota [1]), Marsilio è conservatore e si limita a domandare una più ampia rappresentanza nazionale nel suo seno. Esso cioè non è più un organo autonomo, ma dipendente dal Concilio, in cui tutti gli Stati hanno il loro posto e che concordemente esprimono.

La riforma del sacro collegio porta ad una riforma di tutti i minori collegi canonicali, in cui pure si deve tornare al sistema antico, all'elezione *per clerum et populum*, e di tutta la struttura gerarchica: i ministri del culto debbono essere nominati dal popolo e non da una autorità superiore.

Questa riforma però non sarà mai possibile, finchè nell'organismo chiesastico la testa sopprimerà la libera funzione di tutte le altre membra; finchè cioè il papa presumerà di regolare di sua iniziativa e diritto, sopprimendo ogni autonomia, le operazioni di tutti i vescovi e di tutti i parroci, che si possono quasi rassembrare agli organi periferici d'un organismo.

E, se nell'opera di Dante, pur nelle teologali vette del Paradiso, la bocca purissima di san Pietro prorompe nella formidabile invettiva contro il pontefice di Roma, contro

> quelli ch'usurpa in terra il luogo mio,
> il luogo mio, il luogo mio, che vaca
> ne la presenza del Figliuol di Dio [2]),

nel *Defensor pacis* l'invettiva di Marsilio contro la curia avignonese non è men fiera, e, nel suo contorto latino, privo de' classici lenocini, efficace. « Quid enim aliud ibi,

1) E. Emerton, op. cit., p. 64.
2) *Par.*, XXVII, 22-24.

quam simoniacorum undecunque concursus? Quid aliud, quam causidicorum strepitus et calumniatorum insultus et iustorum impulsus? Ibi periclitatur innocentum iustitia vel in tantum differtur, si eam pretio redimere nequeant, ut tandem exhausti innumeris fatigati laboribus, iustas et miserabiles ipsorum causas cogantur deserere. Ibi namque alte intonant leges humanae; silent aut rarius resonant divinae doctrinae; ibi tractatus et scrutinia invadendi provincias christianorum et per armatam et violentam potentiam obtinendi et eripiendi ab his, quorum custodiae licite sunt commissae. Acquirendarum animarum nulla sollicitudo neque consilia. Et adde, quod ibi nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat » [1]).

Fin qui siamo nella polemica. La *plenitudo potestatis* è l'origine della degenerazione della Chiesa. Passiamo ad osservarne le conseguenze nel campo politico e giuridico [2]). La teoria della *plenitudo potestatis* pontificia si traduce in un'affermazione del diritto papale nell'elezione dell'imperatore. Attraverso uno sviluppo storico, che Marsilio particolareggiatamente descrive con un certo senso critico, la *plenitudo potestatis* s'è manifestata sempre più invadente negli attacchi di Bonifacio VIII contro Filippo il Bello — la tesi del Caetani colpiva tutti gli Stati e quindi anche l'Impero —, di Clemente V e di Giovanni XXII contro Enrico VII e Ludovico il Bavaro. Ma affermare un diritto pontificio nell'elezione imperiale significa negare il diritto popolare, che nella mente medievale di Marsilio è ben rappresentato dai sette elettori delegati da tutto un popolo. « Nam si electi regis auctoritas penderet a solius Romani episcopi voluntate, inane penitus est officium eligentium, quoniam per ipsos electus neque rex est neque

1) *D. p.*, II, 24; GOLDAST, II, p. 274 (SCHOLZ, p. 103).
2) O. GIERKE, *Genossenschaftsrecht*, vol. III, p. 519 e sgg.

rex vocari debeat, antequam per suam voluntatem sive auctoritatem (quam vocat sedem apostolicam) confirmetur, neque regalem auctoritatem aliquam sic electus exercere potest » [1]). La tesi del pontefice è assurda, e suo fine non può essere che « destruere.... officium electorum », cioè ricondurre l'assolutismo e il diritto divino laddove è libera scelta e diritto popolare. Nè si può sostenere che ciò sia reso necessario per evitare la possibilità che venga eletto imperatore un eresiarca, poichè tra i sette elettori tre sono ecclesiastici ed hanno quindi il modo di rendere nulla la suddetta possibilità.

La tesi papale poi ha in sè la maggiore elasticità di sviluppo; e ammettere la *plenitudo potestatis* ne' suoi riflessi civili significa da un lato ammettere la dipendenza dell'Impero dal pontefice nei periodi di sede vacante, dall'altro la intima dipendenza di tutti i principi e feudatari imperiali dal papa. Nè basta: ciò che viene sostenuto contro gli imperatori viene poi esteso a tutti i regni della terra, e non ve n'è alcuno, per quanto affermante sè *superiorem non recognoscens*, sopra il quale il papa non sostenga i suoi diritti. Ciò non è detto esplicitamente, ma implicitamente è ripetuto in ogni bolla e decretale, in cui pur sempre è evidente un intento « .... omnium principatuum radicem succidi sinere, vinculum et nexum cuiuscumque civitatis et regni dissolvi » [2]).

Il rimedio più sicuro qual è? Riportiamo le parole di Marsilio. « Propter quod principibus omnibus et populis per generale concilium, ut praediximus, convocandum, expedit hunc titulum interdicere ac simpliciter prohibere Romanorum episcopo et alteri cuicumque, ne propter con-

1) *D. p.*, II, 26; Goldast, II, p. 281 (Scholz, p. 109). Vedi B. Jungmann, op. cit., vol. VI, p. 203.

2) *D. p.*, II, 26; Goldast, II, p. 284 (Scholz, p. 111). Vedi N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 586.

suetudinem audiendi falsa de cetero populus seducatur. Revocandaque sibi est potestas, ecclesiastica officia et temporalia sive beneficia conferendi et distribuendi. Quoniam his abutitur episcopus hic in dispendium corporum et animarum damnationem fidelium christianorum. Ad haec enim obligantur omnes iurisdictionem habentes, praecipue reges, lege divina. Quoniam propter hoc constituti sunt, ut faciant iudicium et iustitiam, quod etiam negligentes facere deinceps inexcusabiles sunt, cum scandalum ex huiusmodi omissione proveniens non ignorent » [1]). È un vero e proprio programma giurisdizionalista, il più audace che giuspubblicista mai ne' secoli abbia concepito; la cui realizzazione, peraltro intempestiva nel secolo XIV, si maturerà nel secolo XVII e nel secolo XVIII per spiegarsi intera nella politica della Rivoluzione e degli Stati moderni. Il pontefice romano, i suoi vescovi e i suoi sacerdoti si dedichino solo allo spirituale, all'imitazione di Cristo e degli apostoli, attendano alle opere della carità e della fede; e la pace evangelica ritornerà tra gli uomini.

Ma la realtà attuale, dai pontefici non ignorata, oggi è la negazione d'ogni speranza di pace religiosa e d'equo equilibrio politico. E qui Marsilio presenta un fosco energico quadro delle condizioni della sua Italia, nel quale l'animo suo vibra di passionalità viva ed efficace. Per lo scandalo degli ecclesiastici l' Italia è tutto un campo di battaglia: ovunque guerre, morte, odio tra fratelli. È recisa intanto la possibilità di generare forte e sana prole; sono consumate le ricchezze, rovinate le case, sovvertite le città, incolti e deserti i campi, senza culto le chiese nella solitudine. E di tutto ciò è causa il pontefice, il successore di Pietro, colui che dovrebbe essere angelo di pace, e che invece, « draco ille magnus, serpens antiquus,

[1]) *D. p.*, II, 26; Goldast, II, p. 287 (Scholz, p. 112).

qui digne vocari debet diabolus et sathanas », come Marsilio apocalitticamente lo chiama, è istigatore d'odio e di discordia [1]). E, dinanzi a tale orrenda visione, il freddo fisico di Padova, il rigido professore e teologo di Parigi s'anima e poeticamente invoca pace : « Quis igitur tam agrestis huius patriae sive matris tam pulchrae olim et nunc adeo deformis et laceratae filius, haec cernens, sciens, et potens adversus sic ipsam trahentes et lacerantes iniuste, silere poterit et clamoris spiritum ad Dominum continere? » [2]). Marsilio si pone come tutore della sua patria, e per essa pensa, scrive e soffre.

[1]) Giustamente osserva N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 585 che « ici la diatribe dépasse toute mesure ».

[2]) *D. p.*, II, 26 ; Goldast, II, p. 288 (Scholz, p. 113).

Capitolo V.

LA VITA DI MARSILIO DA PADOVA

DALLA COMPOSIZIONE DEL « DEFENSOR PACIS » ALLA MORTE.

La lettura del *Defensor pacis*, reso presto noto dopo la sua composizione tra i dotti e gli ecclesiastici, non tardò ad addensare la bufera intorno al capo di Marsilio da Padova ed anche di Giovanni di Jandun, che la voce pubblica volle partecipe delle idee che il trattato propugnava. Certo l' ira pontificia dovette colpire quest'ultimo alla sprovvista, se il 19 giugno 1324 — il *Defensor* stando al manoscritto viennese fu finito il 24 dello stesso mese — prendeva in fitto con Nicolò da Vienna, ex-rettore della Sorbona, una casa nel Cloître-Saint-Benoît, casa che egli non potè mai abitare [1]) : indice sicuro di quanto egli fosse lontano dall'idea che altri volesse far su di lui discendere la responsabilità di un'opera, che non aveva scritta, sebbene forse ne conoscesse privatamente e ne approvasse il contenuto, o almeno le idee fondamentali [2]). Il fatto sta che per evitare una irrevocabile condanna, Marsilio e Jandun dovettero fuggire da Parigi. Sebbene il Brampton, sulla base d' uno scrittore del tempo, voglia stabilire la primavera del 1326 come data della partenza [3]) dei due figli della perdizione (*filii*

[1]) Documento riportato in H. Denifle, *Chartularium*, vol. II, p. 303.

[2]) E. Ruffini Avondo, op. cit., p. 150. Lo stesso il Brampton, op. cit., p. 508.

[3]) C. K. Brampton, op. cit., p. 508. Vedi anche B. Labanca, *Marsilio da Padova*, p. 25, che con K. Müller, op. cit., vol. I, p. 162, pone la famosa fuga e l'arrivo a Norimberga nell'estate del 1326.

diaboli), come il continuatore di Guglielmo di Nangis, lo scrittore in parola, li chiama [1]), non si può accettare la data come certa, anzi è probabile che alle prime nubi annunciatrici della tempesta i due s'eclissassero.

Indice del bisogno urgente di provvedere ai casi propri è un'azione di Marsilio altrimenti non giustificabile. Questi, prima di partire, si sarebbe trovato senza mezzi, e con la promessa di tenere in futuro un corso di lezioni teologiche, avrebbe ricevuto denaro da discepoli e amici, nove fiorini d'oro da Roberto dei Bardi di Firenze poi professore esso stesso della Sorbona, 10 libbre o fiorini da maestro Andrea da Rieti chirurgo, 10 libbre o fiorini da maestro Pietro da Firenze medico, un'altra somma non determinata da Andrea Ghini da Firenze ed altre ancora da varie persone, somme che forse sapeva di non potere mai rendere con facilità [2]). Una truffa? Il Piovano [3]) si scaglia contro il tristo eretico, mentre il Labanca [4]) vuol scusare ciò che non si può scusare. In realtà noi, con lo Scaduto e col Ruffini Avondo [5]), crediamo di trovarci innanzi a un episodio di non soverchia delicatezza, sebbene si possa ritenere che « Marsilio, contraendo il mutuo di cui sopra, non avesse intenzione di fare una truffa » [6]) La speranza vaga di un miglior tempo per ottemperare all'impegno, il bisogno urgente di denaro per provvedere ad uno scopo immediato, il disegno forse della fuga son tutte cause che spiegano il fatto.

[1]) *Continuatio Chronici Guillelmi de Nangis*, in L. D'Achery, *Spicilegium* (edito a cura di S. Baluze ed E. Martène), Parisiis, 1723, t. III, p. 85.

[2]) S. Baluzio, *Miscellaneorum libri*, vol. I, p. 314. Vedi a questo proposito S. Riezler, *Widersacher*, p. 37 ; N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 588 ; C. K. Brampton, op. cit., p. 515.

[3]) G. Piovano, op. cit., pp. 164, 342 e sgg.

[4]) B. Labanca, *Marsilio da Padova*, p. 25 e sg.

[5]) E. Ruffini Avondo, op. cit., p. 151.

[6]) F. Scaduto, op. cit., p. 114.

Intanto mentre l'autorità ecclesiastica parigina istruiva il processo ereticale, nel quale Marsilio si suppone apparisse per la prima volta in veste eterodossa [1]), il Padovano con Giovanni di Jandun prendeva il volo per Norimberga, giungendovi in un tempo non bene determinato [2]). Ivi fu accolto da Ludovico il Bavaro in lotta con il pontefice, e riconosciuto col suo amico, come dice il continuatore di Guglielmo di Nangis [3]), da un familiare dell' imperatore, che lo aveva praticato a Parigi, nel quale familiare il Riezler [4]) erroneamente vuole intravedere l'arcivescovo Pietro d'Aspelt, già studente a Padova e a Parigi e dottore in filosofia e in medicina, sebbene questo, come nota il Brampton, dovesse essere morto nel 1320 [5]). Ad ogni modo, si può presumere che la persona di Marsilio non fosse ignota al Bavaro e alla sua corte, se questi non solo l'accolse, ma lo fece suo medico e consigliere di fiducia [6]), tutelandolo poi sempre di fronte alle richieste di Giovanni XXII, anelante ad avere in mano sua l'eretico.

E nell'ambiente di Norimberga, ove i francescani [7]), i ghibellini, i giuspubblicisti [8]) s' agitavano e tenevano

1) C. K. Brampton, op. cit., p. 509.

2) K. Müller, op. cit., vol. I, p. 162; B. Labanca, *Marsilio da Padova*, p. 25; N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 589; W. Altmann, *Der Römerzug Ludwigs des Baiern*, Berlin, 1886, p. 14.

3) L. D'Achery, op. cit., t. III, p. 85: « a quibusdam de Ducis familia, qui eos a Parisiis agnoverant circumspecti et agniti, ad eorum relationem ad Ducis non solum Curiam, sed etiam gratiam finaliter admittuntur ».

4) S. Riezler, *Marsilius von Padua*, in *Allgemeine Deutsche Biographie*, vol. XX, p. 442.

5) C. K. Brampton, op. cit., p. 509.

6) S. Riezler, *Widersacher*, p. 38 e sg.; K. Müller, op. cit., vol. I, p. 161; N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 591.

7) F. Gregorovius, op. cit., vol. VI, p. 136; L. Pastor, op. cit., vol. I, p. 75; C. K. Brampton, op. cit., p. 510.

8) B. Labanca, *Marsilio da Padova*, p. 28; G. Piovano, op. cit., p. 343; A. von Reumont, *Geschichte der Stadt Rom*, Berlin, 1867, vol. II, p. 791; C. Cipolla, *Storia delle signorie italiane dal 1313 al 1350*, Milano, 1881, p. 48.

desto il non energico ed incostante carattere di Ludovico, il Padovano dovette certo giungere a tempo per disporre l'animo dubbioso del re de' Romani a nuove decisioni.

Il papa d'Avignone, nel cruccio d'essersi lasciato sfuggire i due canonici ribelli, non li lasciò immuni dalle consuete pene ecclesiastiche [1]).

Mentre forse ancora si svolgeva il processo del vescovo di Parigi, Giovanni XXII in una sua bolla del 3 aprile 1327 accennava ai due eretici Marsilio e Jandun, e rimproverava a Ludovico, per la seconda volta scomunicato, di trattenerli presso di sè [2]). Di lì a poco anche per i due dottori sopraggiunse l'anatema, finchè la bolla *Licet iuxta doctrinam,* dopo la valutazione d'una solenne commissione di teologi, non confutò e colpì il 23 ottobre 1327 il *Defensor pacis* e ne rivelò gli errori [3]).

Le eresie imputate a Marsilio sono cinque [4]) : la Chiesa non può possedere beni temporali [5]) ; Pietro non ebbe maggiore autorità degli altri apostoli, e quindi il papa, che si proclama suo successore, non ha alcuna supremazia sugli altri vescovi e sacerdoti ; il popolo, l'*universitas fidelium* e per essa il delegato imperatore, depone e punisce il pontefice ; tutti gli ecclesiastici, papa, cardinali, vescovi e sacerdoti sono sostanzialmente uguali, poichè una è l'istituzione sacramentale ; la Chiesa non ha autorità coat-

1) B. Labanca, *Marsilio da Padova,* p. 35 ; N. Valois, *Jean de Jandun,* p. 592 ; C. K. Brampton, op. cit., p. 509; E. Ruffini Avondo, op. cit., p. 152 ; F. Rocquain, op. cit., vol. II, p. 403.

2) E. Martène e U. Durand, *Thesaurus,* vol. II, p. 671 e sgg. Vedi W. Altmann, op. cit., p. 38.

3) E. Martène e U. Durand, *Thesaurus,* vol. II, p. 704 e sgg. Vedi W. Altmann, op. cit., p. 56.

4) F. R. Rohrbacher, *Storia universale della Chiesa,* trad. it., Torino, 1869, vol. X, p. 737 ; B. Labanca, *Marsilio da Padova,* p. 171 e sgg. ; E. Ruffini Avondo, op. cit., p. 152. Vedi anche N. Valois, *Jean de Jandun,* p. 592, nonchè G. Piovano, op. cit., p. 348 e sg.

5) Ricordiamo che la teoria della povertà sostenuta dai francescani era stata condannata dal papa : vedi F. Gregorovius, op. cit., vol. VI, p. 138 e sgg.

tiva neppure in materia d'eresia e non può punire nessuno senza il consenso del potere pubblico.

Certo l'autorità ecclesiastica dovette profondamente impensierirsi delle dottrine professate nel *Defensor pacis*, se non solo specifica le sue accuse, ma, come si può vedere da recenti studi [1]), sentì il bisogno di opporre argomenti ad argomenti ed ordinò ai suoi teorici di rispondere controbattendo.

La presenza e le parole di Marsilio a Norimberga dovettero essere un argomento decisivo per indurre il Bavaro ad effettuare quella discesa in Italia che meditava [2]), e a cui lo spronavano con ripetuti inviti i ghibellini della penisola. Oramai egli in Germania era padrone, dopo che nel 1322 a Mühldorf aveva vinto Federico d'Austria, suo concorrente alla corona, e poteva accingersi senz'altra preoccupazione all'impresa, che gli avrebbe dovuto dare l'ultima consacrazione all'altissima carica in Roma [3]). E tutti dai francescani ai ghibellini, dai teorici delle sue scuole a Marsilio, dovevano spingerlo a varcare le Alpi.

Accolto nel gennaio 1327 l'invito dei capi ghibellini adunati in Trento [4]), con una folta schiera di soldati, Ludovico, accompagnato come riferisce Albertino Mussato, non solo da Marsilio ma anche da Ubertino da Casale [5]), varcò i monti e nel maggio a Milano ricevette la corona ferrea [6]).

[1]) R. Scholz, *Unbekannte Kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, Rom, 1911, vol. I (*Analysen*, p. 1 e sgg.); vol. II (*Texten*, p. 3 e sgg.), in *Bibliothek des Kgl. Preussischen Historischen Instituts in Rom*; nonchè il nostro scritto *Politici curialisti del tempo di Giovanni XXII*, in *Ricerche religiose*, vol. III (1927), n. 3, p. 209 e sgg.

[2]) B. Labanca, *Marsilio da Padova*, p. 31; M. Creighton, op. cit., vol. I, p. 37; C. K. Brampton, op. cit., p. 510; W. Altmann, op. cit., p. 14; G. Audisio, *Diritto pubblico della Chiesa*, vol. II, p. 77.

[3]) F. Gregorovius, op. cit., vol. VI, p. 152 e sgg.

[4]) G. Villani, *Historia*, in Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, t. XIII, c. 601 e sgg.

[5]) A. Mussati, *Ludovicus Bavarus ad filium*, in Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, t. X, c. 773.

[6]) F. Gregorovius, op. cit., vol. VI, p. 154 e sg.

Marsilio dovette seguire tutte le traversie del suo signore, se il Mussato [1]) a lui rivolge una ben nota epistola [2]), domandando:

> venisti patriae forsan succurrere terrae
> post varios casus, et tot discrimina rerum?

Non solo, ma il Padovano è un consigliere le cui parole possono da Ludovico essere ascoltate, se il Poeta scrive ed augura:

> Hic motus nobis utinam bene cedat: et ipse
> secludor patria. Quare sors omnia versat.
> Diceris hortator series, et pondera rerum
> consiliis stabilire suis, et sistere Regi.
> Gaudeat his Patavae quisquis confinia terrae
> incolit erectum summa ad praelustria Civem.
> Hic Patronus erit vere certissimus, hic est
> Unus, qui nobis cunctando restituet rem.
> Ergo vale benefauste, Deus te dirigat, atque
> Regem illum, sibi quem totus desiderat Orbis.

Accenniamo brevemente, soprattutto sulla scorta del Gregorovius, come le cose si svolsero. Incoronato a Milano re d'Italia il giorno della Pentecoste per mano del vescovo Guido Tarlati [3]), liquidati i Visconti ora sospetti, Ludovico, attraverso Cremona, Parma, mosse verso la Toscana [4]); e, accompagnato da Castruccio Castracani signore di Lucca, s'avviò verso Roma. Il 10 gennaio del nuovo anno 1328 il re de' Romani entra trionfante nella

1) N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 591.
2) J. G. Graevius e P. Burmann, op. cit., t. VI, parte II, ep. n. XVI.
3) F. Gregorovius, op. cit., vol. VI, p. 156; G. Piovano, op. cit., p. 346; J. Hergenrother, op. cit., vol. IV, p. 443.
4) B. Labanca, *Marsilio da Padova*, p. 35; F. Gregorovius, op. cit., vol. VI, p. 164: in quest'ultimo è assai chiaramente delineato l'itinerario di Ludovico.

capitale dell' Impero dietro invito dello stesso popolo [1]). Dopo una pubblica assemblea in Campidoglio in cui il Bavaro è proclamato senatore e capitano del popolo dell'urbe [2]), il 17 dello stesso mese in San Pietro ha luogo la solenne adunata; in cui Ludovico, dopo l'unzione sacra fatta da due vescovi, Iacopo Alberti di Venezia e Gerardo di Aleria, riceve la corona imperiale non da mani di religiosi, ma dalle mani di Sciarra Colonna, rappresentante del popolo [3]). In tutto ciò è manifesto l'influsso delle dottrine di Marsilio da Padova; il quale, come consigliere del sovrano, forse fu chi dispose quest'apparato di avvenimenti, per il quale Ludovico fu, secondo l'osservazione di Giovanni Villani, il primo imperatore che prescindesse dall'assumere la corona aurea dal papa. E l' influsso dell'autore del *Defensor pacis* si manifesta in tutta l'attività politica del Bavaro [4]), che frattanto aveva nominato suo vicario in Roma proprio Marsilio [5]). Attività, che dai de-

1) La decisione di lasciare entrare il germano non fu presa senza contrasti, ma oramai il popolo, che aveva fatti numerosi inviti al pontefice perchè ritornasse alla sua vecchia sede, era stanco di essere portato per il naso.

2) F. Gregorovius, op. cit., vol. VI, p. 167.

3) G. Villani, *Historia*, in Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, t. XIII, c. 632. — A proposito di questa famosa incoronazione vedi B. Labanca, *Marsilio da Padova*, p. 36; C. K. Brampton, op. cit., p. 511; nonchè G. Bryce, op. cit., p. 265; A. von Reumont, op. cit., vol. II, p. 795; F. Rocquain, op. cit., vol. II, p. 406, e infine F. Gregorovius, op. cit., vol. VI, p. 168 e sgg., il quale adduce qualche testimonianza del tempo. « Il popolo », spiega l'eminente storico di Roma medievale, « aveva sempre combattuto l' asserzione ecclesiastica della traslazione dell' Impero, e aveva sostenuto che l' imperatore riceveva l'*Imperium* solamente per mandato del Senato e del popolo ».

4) G. Bryce, op. cit., p. 266; L. Pastor, op. cit., vol. I, p. 78 e sg.; E. Ruffini Avondo, op. cit., p. 154; G. Piovano, op. cit., p. 351 e sgg.; W. Altmann, op. cit., pp. 75 e sg., 93; F. Rocquain, op. cit., vol. II, pp. 406, 410.

5) B. Labanca, *Marsilio da Padova*, p. 35 e sg., nota che « l'essere stato Marsilio un Vicario ecclesiastico della città, non prova che debba aversi per un prete, avendo i medesimi Papi affidato tale ufficio a secolari, come avvenne sotto Clemente VI, che a un simile incarico deputò Cola di Rienzi ». Ma su questa questione se Marsilio sia stato ecclesiastico ci indugeremo più avanti.

creti riconfermanti la santa religione cattolica come religione di tutti [1]) va alla deposizione *per clerum et populum* di Giovanni XXII e alla nomina di un antipapa. È il logico sviluppo delle idee del terribile trattato del Padovano.

Adunato nell'aprile il popolo in presenza dell' imperatore, dopo aver fatto leggere un discorso redatto, a quel che sembra, da Marsilio e da Ubertino da Casale [2]), dopo aver inutilmente richiesto se alcuno tra la moltitudine vi fosse pronto ad assumere le difese di Giacomo di Caorsa, che faceasi appellare papa Giovanni XXII, fu pronunciata solennemente la deposizione di colui, che venne detto perturbatore della pace e vero eretico. Di poi, nel mese di maggio, si procedette alla nomina dell' antipapa: il 12, infatti, tenuta una nuova assemblea popolare in San Pietro, al popolo fu domandato se volesse riconoscere suo pontefice il francescano Pietro di Corvara; e, avendo il popolo acconsentito, Pietro fu proclamato capo della cristianità in luogo di Giovanni XXII col titolo di Nicolò V; dopo di che l' imperatore stesso l'onorò e lo riverì [3]).

[1]) Visto che la città era perduta, il papa, o meglio il cardinal legato Giovanni Orsini, aveva scagliato l' interdetto su Roma, e quindi molti chierici si rifiutavano di officiare. L' imperatore perciò da un lato obbligò i minoriti del suo seguito a compiere le sacre funzioni come se nulla fosse stato, dall'altro emanò vari decreti per rassicurare il popolo, che cominciava a riguardarlo come eresiarca: un primo imponeva di continuare nella religione cristiana, un secondo di riverire tutti gli ecclesiastici, il terzo provvedeva alle vedove e ai pupilli. Vedi a proposito F. Gregorovius, op. cit., vol. VI, p. 174. Il clero che si rifiutava di ministrare i sacramenti fu perseguitato, e tra i persecutori fu forse Marsilio: vedi N. V.[alois], *Marsilius*, in *Encyclopædia Britannica*.

[2]) K. Müller, op. cit., vol. I, p. 188 e sg.; G. Mollat, op. cit., p. 211; C. K. Brampton, op. cit., p. 511. Vedi A. Mussati, *Ludovicus Bavarus ad filium*, in Muratori, *Rerum Italicarum scriptores*, t. X, c. 773.

[3]) F. Gregorovius, op. cit., vol. VI, p. 180 e sg.; B. Labanca, *Marsilio da Padova*, p. 37; N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 595; E. Ruffini Avondo, op. cit., p. 153. Il Card. Hergenrother, op. cit., vol. IV, p. 442 e sgg., parlando dell'attività politico-religiosa di Marsilio, che culmina con la nomina dell'antipapa Nicolò V, dice che il Padovano sperò di ascendere egli stesso alla suprema dignità ecclesiastica, ma non dà alcuna prova dell'asserzione.

La logica intima del *Defensor pacis* si concreta in questi avvenimenti, in cui noi non possiamo non vedere la disposizione di Marsilio [1]). E che così sia lo dimostrano gli scritti di Giovanni XXII strepitante invano a più riprese col suo deposto vicario di Roma, Angelo da Viterbo, e con altri suoi fedeli per avere ad ogni costo le *duas bestias de abysso sathanae*, Marsilio e Jandun, che pure era al seguito di Ludovico [2]).

Nè è a dire che Marsilio operasse in un ambiente impreparato alle sue idee, in un popolo che non sentisse il fascino del principio popolare che egli proclamava. Il concetto dell' imperatore, espressione del Senato e del popolo romano, il concetto di un popolo privilegiato, che aveva dominato e ancora avrebbe dovuto dominare il mondo [3]), erano stati sempre vivi nel medio evo, annebbiati spesso e fraintesi ma vivi, ed ora riacquistavano nuova luce con la nuova cultura classica, che conquideva gli spiriti e li risospingeva a visioni di antiche glorie. Per avere un' idea del senso che il secolo XIV aveva della romanità, basta ricordare le appassionate parole dell'Alighieri, il quale proclama che pur « le pietre che ne le mura [di Roma] stanno siano degne di reverenzia, e lo suolo dov'ella siede sia degno oltre quello che per li uomini è predicato e approvato » [4]). E la romanità nel pensiero di molti s' identifica col principio popolare; a Roma repubblicana od imperiale e al popolo suo s' ispiravano tutti

1) F. Gregorovius, op. cit., vol. VI, p. 183; N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 594; P. E. Meyer, op. cit., p. 16.

2) B. Labanca, *Marsilio da Padova*, p. 37 e sg.; E. Ruffini Avondo, op. cit., p. 154; W. Altmann, op. cit., p. 83. Vedi a proposito Riezler, *Vatikanische Akten*, p. 373, n. 999.

3) O. Gierke, *Genossenschaftsrecht*, vol. III, p. 571 e sgg.; E. Armstrong, op. cit., pp. 13, 27; A. Solmi, *Stato e Chiesa*, pp. 36 e sgg., 86 e sgg.; C. Hegel, op. cit., p. 551 e sgg.; F. Tocco, *L'eresia nel medio evo*, p. 55.

4) *Convivio*, IV, v, 20.

coloro che cercavano in qualche modo di sconvolgere l'ordinamento costituito, in cui accanto alle vecchie forme feudali fiorivano in pieno rigoglio le nuove entità comunali aventi in pari tempo uno sfondo classico e un contenuto di interessi squisitamente moderni: Crescenzio, Arnaldo da Brescia, i senatori che si opposero a Federico I.

L'opera politica di Marsilio, poichè al suo consiglio attribuiamo tutti gli atteggiamenti di Ludovico, non può apparirci sporadica, senza addentellati in particolari condizioni di spirito e di cultura dell'ambiente, ma a queste si ricongiunge e in queste trova la sua spiegazione.

A ciò dobbiamo aggiungere che il principio popolare nell'elezione imperiale non era mai venuto meno nel medio evo, ma sempre di tanto in tanto s'era riaffermato. La elezione di Carlo Magno nel pensiero dei cronisti contemporanei si spiega ovunque in virtù d'una designazione di tutto il popolo non solo romano, ma più generalmente cristiano: così gli annali di Laureshеim, la cronaca di Moissac, il *Liber pontificalis*, i cui punti più importanti sono riportati dal Bryce [1]). Lo stesso attestano le fonti per l'elezione di Ottone I. « Il più delle fonti storiche », commenta ancora il succitato storico inglese, « rappresentano l'atto come un favore del papa, eppure è chiaro che ancora stimavasi parte essenziale della cerimonia il consenso del popolo » [2]). Democratica del tutto è la tesi audace che i messi di Arnaldo e del Senato di Roma esposero al Barbarossa, parlandogli « sulla dignità del popolo romano e sulla condiscendenza sua in concedere lo scettro a lui svevo e straniero » [3]); tesi che naturalmente

1) G. Bryce, op. cit., p. 69 e sg.; vedi anche O. Gierke, *Genossenschaftsrecht*, vol. III, p. 572.
2) G. Bryce, op. cit., p. 104.
3) G. Bryce, op. cit., p. 209.

l'Hohenstaufen respinse violentemente, proclamando, come nota Ottone di Frisinga [1]), che gli onori e l'autorità non sono più nel popolo, bensì nell' imperatore per una definitiva *translatio*. Siamo sempre nel tema della *Lex de imperio*, che apre l'adito alle più varie interpretazioni [2]).

Tutto ciò peraltro è prova sicura che la politica di Marsilio aveva precedenti dottrinali e storici numerosi; e, quel che più conta, rispondeva a sentimenti diffusi nella coscienza generale. L'incoronazione imperiale, la deposizione d'un papa, la nomina d'un antipapa furono le conseguenze positive d'un logico atteggiamento dello spirito, che, unendo la classicità con la modernità, vedeva nel popolo la fonte di ogni sovranità, il centro della vita istituzionale, e lo divinizzava nella sua immanenza, sostituendolo al trascendente Iddio della dottrina di sant'Agostino, di san Tommaso, di Egidio Colonna, di Giacomo da Viterbo.

Tuttavia la nuova formula popolare nell'elezione imperiale non suscitava ovunque consensi, e se vi erano gli spiriti amanti delle novità, v'eran pure i misoneisti che intendevano lasciare immutate le cose. « Fuere », nota l'annalista Nicola Burgundo citato e dal Gregorovius e dal Bryce, « qui dubitarent an invito pontifice haec rite agerentur: caeterum Populus Romanus e contra contendebat suas esse partes imperium conferre, Pontificis autem consecrare, iisdem auspiciis Carolum enim magnum tunc demum coronatum esse postquam Populus Romanus eum imperare iussisset ». Ma, nonostante che un certo numero di individui si opponesse a lui, l'imperatore avrebbe condotto a buon termine la sua impresa, se la sua prosopo-

[1]) F. Gregorovius, op. cit., vol. IV, p. 608 e sgg.; C. Hegel, op. cit., p. 553 e sgg.
[2]) G. Bryce, op. cit., p. 265.

pea, la sua avidità, la sua crudeltà [1]) non avessero disgiunto il popolo dell'urbe disgustato da lui [2]).

Abbandonato dal popolo di cui s'era troppo presto alienato le facili simpatie, privo di Castruccio Castracani, obbligato a tornare per sue faccende personali in Toscana, mentre la minaccia di re Roberto d'Angiò lo premeva alle porte di Roma, Ludovico il 13 agosto, vilipeso e bistrattato da tutti, dovette abbandonare la capitale, e iniziare la triste ritirata [3]). Risalì su per la Toscana, mercanteggiò la signoria di Lucca coi parenti di Castruccio frattanto morto, quindi da Milano ritornò a Trento [4]), donde aveva preso le mosse, per riaffacciarsi alla sua Germania, ove il partito dell'oramai defunto Federico d'Austria congiurava ai suoi danni.

Che ne sia stato di Marsilio in questo tempo ben poco sappiamo. Già vicario imperiale in Roma, di poi, secondo alcuni, fu fatto arcivescovo di Milano : così lo Scardeone [5]),

1) Alcuni, come il PIOVANO, op. cit., p. 352 e G. MOLLAT, op. cit., p. 211, vogliono attribuire a Marsilio la paternità d'una crudele beffa inflitta dagli imperiali ad un prelato romano. Come abbiamo detto, sopra la città era stato scagliato l'interdetto papale, per cui molti ecclesiastici si rifiutavano di officiare. Contro costoro non furono risparmiati rigori ed asprezze. Narra Egidio da Viterbo che uno di essi, il priore degli Agostiniani di San Trifone, fu preso prigione, legato penzoloni da un palo, e agitato su e giù sopra la fossa dei leoni, che nel Trecento era ai piedi del Campidoglio. Su questo brutto episodio vedi S. RIEZLER, *Widersacher*, p. 53; N. VALOIS, *Jean de Jandun*, p. 595; A. VON REUMONT, op. cit., vol. II, p. 798; H. OTTO, *Zur italienischen Politik Johanns XXII*, in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, herausg. von Kgl. Preussischen Hist. Institut in Rom, vol. XIV (1911), p. 168 e sg.; E. RUFFINI AVONDO, op. cit., p. 154.

2) F. GREGOROVIUS, op. cit., vol. VI, p. 183 e sgg.

3) B. LABANCA, *Marsilio da Padova*, p. 38; A. D'ANCONA, op. cit., p. 99.

4) C. K. BRAMPTON, op. cit., p. 511.

5) B. SCARDEONE, op. cit., p. 150. Il PAPADOPULO, op. cit., t. II, p. 155, ripete un'ipotesi di altri che Marsilio sia stato fatto vescovo di Milano per opera di Giovanni XXII, dopo che l'intransigente riformatore s'era riconciliato con Avignone, ma questa tesi non ha alcun fondamento storico.

basandosi su documenti padovani, così uno storico milanese Galvano Fiamma [1]). Ma la cosa è assai dubbia, e in ogni modo è ben difficile che il grande Padovano abbia mai assunto la nuova dignità, che, se gli fu conferita di fatto, probabilmente ebbe il 13 dicembre 1328 a Pisa dall' imperatore [2]), quasi in compenso del perduto vicariato di Roma [3]).

Tal questione, se Marsilio sia stato arcivescovo di Milano, ci induce ad esaminare altre questioni che per l'innanzi abbiamo tralasciato, se cioè il dottor padovano sia stato laico o ecclesiastico, e se, essendo ecclesiastico, sia stato regolare o secolare. La tesi che l'autore del *Defensor pacis* sia stato un francescano, emessa dallo Scardeone [4]) e confortata dalle affinità intellettuali che corrono tra lui e i teorici dei minoriti, oggi è da respingere, sia perchè i canonicati, a lui nel 1318 conferiti, non si potevano conciliare col voto di povertà [5]), sia perchè nelle varie bolle pontificie contro il Bavaro non è mai indicato tra i frati scomunicati, ma accanto a questi e ben distinto, sia ancora perchè mai il suo nome appare negli *Annali dell' ordine dei minori* del Wadding [6]). Tuttavia non si può ritenere col Labanca che Marsilio fosse un laico.

[1]) *Manipulus florum*, in MURATORI, *Rerum italicarum scriptores*, t. XI, c. 732.

[2]) L'imperatore tenne parlamento a Pisa come risulta dal VILLANI, *Historia*, in MURATORI, *Rerum italicarum scriptores*, t. XIII, c. 672.

[3]) Questa è la tesi di C. K. BRAMPTON, op. cit., p. 514. A questo proposito vedi S. RIEZLER, *Widersacher*, p. 55; N. VALOIS, *Jean de Jandun*, p. 599; B. LABANCA, *Marsilio da Padova*, p. 19; G. PIOVANO, op. cit., p. 356 e sg. Il TIRABOSCHI, op. cit., vol. V, p. 154, esclude che Marsilio sia stato vescovo.

[4]) B. SCARDEONE, op. cit., p. 149. Vari scrittori, indicati in nota da C. K. BRAMPTON, op. cit., p. 513, hanno accolto la tesi dello storico padovano. Vedi anche PAPADOPULO, op. cit., t. II, p. 154: « Minoritarum Ordini nomen dedit » e F. A. FABRICIUS, op. cit., vol. V, p. 33.

[5]) N. VALOIS, *Jean de Jandun*, p. 567.

[6]) A. FRANCK, *Réformateurs*, p. 436; B. LABANCA, *Marsilio da Padova*, p. 17; C. K. BRAMPTON, op. cit., p. 513; P. VILLARI, *Marsilio da Padova*, p. 8.

I canonicati, di cui fruì e che poi a lui furon revocati, sono prove sicure che egli vestisse l'abito ecclesiastico [1]). Notiamo però come il sapere ciò ha ben poca importanza, « perchè allora fra il prete e il laico non sussisteva quella differenza che oggi; l'abito ecclesiastico non era un vincolo alla libertà delle idee quanto nei giorni nostri, giacchè allora la Chiesa era meno disciplinata, e, non essendo ancora sorto lo scisma della Riforma, si permetteva di esser meno cauti nel discutere di politica e religione » [2]).

Un punto biografico di una certa importanza è questo. Secondo Giovanni Villani, la ritirata di Ludovico dovette costare la vita a Marsilio. « A dì 10 di settembre [1328] (l' imperatore e i suoi) si partirono di Corneto, e vegnendo, morio a Monte Alto il perfido heretico, e maestro, e conducitore del Bavero, maestro Marsilio da Padova » [3]). La notizia del cronista appare assai strana, quando si pensa che nel 1342 Marsilio doveva certamente vivere, se in quell'anno scrisse il *De iurisdictione Imperatoris in causis matrimonialibus* e il *Defensor minor*, e se Clemente VI in concistoro il 14 aprile 1343 parla della morte di Marsilio come d'avvenimento tutt'altro che remoto [4]).

Ciò induce l'ultimo biografo di Marsilio, il Brampton [5]), a ritenere scorretta l'affermazione del Villani, che certo

1) A. Thomas, op. cit., in *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, a. II (1882), p. 449. Che Marsilio abbia ricevuto gli ordini minori ritiene certo il Bonet-Maury, op. cit., p. 97.

2) F. Scaduto, op. cit., p. 113.

3) G. Villani, *Historia*, in Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, t. XIII, c. 664.

4) C. K. Brampton, op. cit., p. 511. La notizia della morte di Marsilio a Montalto, tratta dal Villani, fu accolta da H. Wharton, *Appendix* a G. Cave, op. cit., p. 18 (« Obiit Marsilius apud Montem Altum ann. 1328 medio septembri ») e da P. Bayle, op. cit., vol. IV, p. 193: l'autorità di questi due scrittori ha notevolmente contribuito ad accreditarla, nonostante la sua debole base di vero: così il Card. Hergenrother, op. cit., vol. IV, p. 443; F. Rocquain, op. cit., vol. II, p. 415; A. B. Christophe, op. cit., vol. I, p. 372, ed altri.

5) C. K. Brampton, op. cit., p. 511 e sg.

raccolse una diceria del tempo, e a credere che nella ritirata, come vogliono il Riezler [1]), l'Altmann [2]) e il Valois [3]), sia morto invece Giovanni di Jandun [4]), che, nominato arcivescovo di Ferrara, avviatosi verso la nuova sede, finiva i suoi giorni a Todi.

Il resto della vita di Marsilio è privo di importanza. Con ogni probabilità egli seguì l'imperatore nel suo ritorno in Germania [5]), e presso la sua corte rimase come consigliere intimo e medico di fiducia, condividendone tutto l'indirizzo politico. Invero questo indirizzo non fu nè lineare nè tenuto con mano ferrea. Il Bavaro, addomesticato dalla triste esperienza d'Italia e di Germania, cercò di venire a patti con il Papato, trattando prima con Giovanni XXII, poi con Benedetto XII, infine con Clemente VI [6]). In tutti questi tentativi di riavvicinamento tra la curia pontificia e la corte imperiale, la prima insisteva sempre per avere nelle mani Marsilio e gli altri eretici che avean trovato in Germania rifugio; ma bisogna pur dire ad onor di Ludovico, che questi non cedette mai, nè si decise a tradire il Padovano [7]); di modo che la pace tra Clemente VI e l'imperatore avvenne nel 1344, quando lo scrittore del *Defensor* era già morto [8]).

1) S. Riezler, *Widersacher*, p. 56 e sg.
2) W. Altmann, op. cit., p. 115.
3) N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 601.
4) Del resto neppure la morte di Jean de Jandun può affermarsi con assoluta certezza: vedi J. Schwalm, *Reise nach Italien in Herbst 1898*, in *Neues Archiv*, vol. XXV (1900), p. 751 e sg., ove, tra l'altro, è riportato il documento con cui l'eretico è nominato consigliere dell'imperatore.
5) W. Altmann, op. cit., p. 132.
6) B. Jungmann, op. cit., vol. VI, pp. 201 e sgg., 210 e sgg.
7) E. Ruffini Avondo, op. cit., p. 155 e sg. Erra perciò A. Franck, *Réformateurs*, p. 138, quando descrive un Marsilio negli ultimi anni di sua vita « abandonné par l'empereur, proscrit par le pape, censuré par la Sorbonne.... ».
8) J. Sullivan, *Marsilius*, p. 596; E. Ruffini Avondo, op. cit., p. 156.

In quest'ultimo periodo di sua vita Marsilio compose altri trattati : il *De iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus* e il *Defensor minor,* che con il *De translatione Imperii* costituiscono il *corpus* delle sue opere minori, di cui diremo in seguito, sebbene il loro valore sia piuttosto limitato [1]).

Dopo la composizione del *Defensor minor,* che verosimilmente fu scritto nel 1342, Marsilio visse assai poco; e certo il 10 aprile 1343 non era più, se Clemente VI in concistoro diceva di lui, il peggiore eretico che egli avesse mai visto, come di persona oramai morta [2]).

[1]) C. K. Brampton, op. cit., p. 515.

[2]) Höfler, *Aus Avignon,* in *Abhandlungen der Kön. böhmischen Gesellschaft d. Wiss.,* serie VI, II, p. 20 ; C. K. Brampton, op. cit., p. 511. Vedi anche N. Valois, *Jean de Jandun,* p. 603. Erra perciò il Papadopulo, op. cit., t. II, p. 155, quando dice che Marsilio morì intorno al 1330.

Capitolo VI.

LE OPERE MINORI DI MARSILIO DA PADOVA.

Poco dopo avere scritto il *Defensor pacis*, Marsilio deve avere composto il suo *Tractatus de translatione imperii*. Il Goldast, che questa operetta del Padovano ha stampata nella sua *Monarchia sacri Romani imperii* [1]) insieme con il *Defensor*, le attribuisce la data del 1313. Datazione inaccettabile, poichè, mentre nel *Tractatus* è ben quattro volte ricordato il *Defensor* [2]) come già compiuto, nel *Defensor* non è mai ricordato il *Tractatus*. Ora, se l'opera maggiore di Marsilio è con quasi certezza del 1324, l'operetta minore è sicuramente posteriore; e quindi ci sembra assai probabile la sua composizione negli anni 1325-26, come vuole il Riezler [3]).

Si tratta non già di un lavoro originale, bensì d'un rifacimento in senso laico ed imperialista di un'opera dello stesso titolo di Landolfo Colonna, che, in senso pontificio, la sua dovette comporre durante la spedizione in Italia di

1) Marsilio, *Tractatus de translatione imperii*, in *Monarchia sacri romani imperii* del Goldast, II, pp. 147-53. In margine: « Anno Christi 1313 ». Per i manoscritti e per i testi a stampa di quest'operetta vedi S. Riezler, *Widersacher*, p. 173; E. Ruffini Avondo, op. cit., p. 156; N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 604.

2) *De translatione imperii*, cap. I, II, IX, XII, in Goldast, II, pp. 148, 152, 153. Erra perciò B. Labanca, *Marsilio da Padova*, p. 109, il quale dice che il *Defensor* nel *Tractatus* è citato solo due volte.

3) S. Riezler, *Widersacher*, p. 173.

Enrico VII [1]) : rifacimento pedissequo, per cui ben poche frasi sono mutate e la struttura originaria resta quella che era.

Poichè nel *Defensor pacis* abbiamo detto, nota Marsilio, dell' istituzione d' ogni pubblico potere, compreso quello imperiale, ora più particolarmente dobbiamo svolgere il tema delle traslazioni che l' Impero ha subìto dai Romani a noi, attenendoci al materiale storico diligentemente raccolto e armonizzato da Landolfo Colonna. Due sono le accezioni in cui il termine *imperium romanum* ci si presenta. In una significa « monarchiam, seu regalem principatum Romanae urbis, sive civitatis » ; in un'altra « universalem et generalem totius mundi vel plurimarum saltem provinciarum monarchiam » [2]). Notiamo quel *saltem*, che è un lampo nell'oscurità. Marsilio si rivela tutto. Egli, sebbene parli dell'Impero, non crede alla sua universalità, e, affisandosi nell' insopprimibile realtà dei tempi, vede come le nuove rigogliose entità politiche siano di fatto, e quindi anche di diritto, fuori dalla suprema potestà, di cui egli tratta [3]). Riassumere il trattatello, che infine può dirsi non sia altro che una breve storia dell' Impero dalla fondazione di Roma sino ai tempi dell'autore, non presenterebbe per noi alcun interesse ; tanto più che, a prescindere dal fatto che esso non è se non un rifacimento di altro lavoro, i dati storici che l'opera ci offre sono in massima parte falsati per ignoranza o travisati dallo scopo polemico. Anzi, dal punto di vista storiografico il *De translatione imperii* è notevolmente inferiore al *Defensor pacis*. Laddove, per esempio, in quest'ultimo il Padovano, par-

1) S. Riezler, *Widersacher*, p. 173 ; F. Scaduto, op. cit., p. 69. Per la biografia di Landolfo vedi A. Thomas, op. cit., in *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, a. II (1882), p. 126 e sgg.

2) Marsilio, *Tractatus de translatione imperii*, cap. II, in Goldast, II, p. 148.

3) Vedi S. Scandurra, op. cit., p. 58, n.

lando del *Constitutum Constantini*, giunge a dubitare quasi della sua autenticità, nel primo, pur non condividendone lo spirito informatore, che ibridamente mesce il temporale e lo spirituale [1]), lo dà senz'altro per vero [2]). È un atteggiamento simile a quello di Dante, che accoglie come fondata storicamente la Donazione, ma lamenta :

> Ahi, Costantin, di quanto mal fu matre,
> non la tua conversion, ma quella dote
> che da te prese il primo ricco patre ! [3]).

Del tutto fantastica la figura di Maometto, che lo scrittore fa principe arabo, dotto in magiche arti e dispregiatore dell'Impero ; il quale, per spirito meramente nazionalistico, allo scopo di rendere il suo popolo indipendente da Costantinopoli, inizia una secessione religiosa dal Cristianesimo per farne seguire un'altra politica [4]).

Particolare menzione meritano i passi, in cui l'autore tratta della fondazione della monarchia carolingia. Dopo aver accennato come Pipino avesse usurpato il trono a Childerico e come, secondo le scritture ecclesiastiche, il papa avesse accettato la mutazione avvenuta e disciolto i sudditi dal giuramento di fedeltà che li vincolava al vecchio re, mostra come invece, secondo quanto ritiene anche Ammonio nelle *Gesta Francorum*, Pipino fosse stato eletto re legittimamente dai *proceres* del regno e solo poi unto

1) N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 604.

2) Marsilio, *De translatione imperii*, cap. II, in Goldast, II, p. 148. Secondo il Padovano, oggetto della Donazione fu solo Roma, mentre per Landolfo Colonna la supremazia del pontefice è senz'altro dichiarata estesa a tutto l'Occidente : Goldast, II, p. 89. Vedasi S. Riezler, *Widersacher*, p. 174.

3) *Inferno*, XIX, 115-17.

4) Marsilio, *De translatione imperii*, cap. IV ; in Goldast, II, p. 149. Corrisponde alla seconda metà del cap. II del *Tractatus* di Landolfo (Goldast, II, p. 90). Vedi S. Riezler, *Widersacher*, p. 175.

tale da Bonifacio arcivescovo di Reims [1]). È la vecchia tesi del *Defensor pacis*. Il principe è mera potestà esecutiva, espressione del potere sovrano. Il popolo solo può creare la *pars principans*, e nessun potere ecclesiastico pontificio o vescovile può ad esso sostituirsi [2]).

Venendo a parlare delle prime donazioni di Pipino, disceso in Italia contro Astolfo minacciante Roma, è evidente come Marsilio le giudichi non mere cessioni beneficiarie in cui la potestà civile manchi affatto, ma vere e proprie alienazioni di sovranità. Certo una distinzione del genere avrebbe potuto giovare alle finalità dello scrittore; ma egli, povero com'è di conoscenze storico-giuridiche, non solo non lo fa, ma resta assai indietro rispetto ai nuovi indirizzi romanistici, mescendo su elementi germanici il concetto del dominio sovrano con quello della proprietà privata. Tuttavia nel suo buon senso coglie bene un altro punto: la *translatio imperii* si fece perchè il papa, non temendo più i greci e tanto meno i franchi lontani, sperava di poter meglio e più liberamente dominare in Italia [3]).

1) Marsilio, *De translatione imperii*, cap. VI, in Goldast, II, p. 150. Corrisponde al cap. IV del *Tractatus* di Landolfo (Goldast, II, p. 91), ma è ben diverso per le considerazioni. Il Colonna riporta prima la tesi, per cui la deposizione di Childerico si deve solo al papa, poi la testimonianza d'Ammonio, per cui Pipino fu legittimamente eletto re dai suoi e tale consacrato dal vescovo di Reims, ma aggiunge un commento, che esprime il suo giudizio papalino: « Hic ergo verbum *deposuit*, positum in dicto capitulo, alius glossavit, id est *deponentibus consensit*. Sed qualitercumque dicatur, sive ut praedicta Francorum narrat historia, sive ut alius supra allegatus, salva semper in omnibus veritate: credo authoritatem Papae in talibus omnibus negociis praesupponi, ex eo quod omnis potestas ex eo in hoc dependet.... ». (Vedi S. Riezler, *Widersacher*, p. 175).

2) Circa questa questione della deposizione papale di Childerico, che tanta parte ebbe nello sviluppo della pubblicistica medievale, vedi E. Crosa, op. cit., p. 35 e sg.

3) Marsilio, *De translatione imperii*, cap. VII, in Goldast, II, p. 150. Corrisponde al cap. V del *Tractatus* di Landolfo (Goldast, II, p. 92), salvo alcune divergenze sull'estensione delle donazioni di Pipino al papa (vedi S. Riezler, op. cit., p. 175).

La traslazione iniziata con Zaccaria e Stefano II si concluse di fatto con i loro successori Adriano I e Leone III. Il primo di questi, vessato da Desiderio, provoca la prima discesa di Carlo Magno in Italia con il conseguente assedio di Pavia, la cattività del re rivale, la caduta del regno longobardo. I risultati di questi avvenimenti furono due: l'accrescersi del dominio temporale dei papi che Carlo riconfermò e l'indipendenza dei ducati di Spoleto e Benevento. Marsilio, a tal proposito, nota come il papa, grato dell'aiuto di Carlo, riunito un concilio, concedette al re franco la potestà d'eleggere il pontefice romano e di ordinare la sede apostolica, « potestatem tribuit eligendi Romanum pontificem et Sedem Apostolicam ordinandi » [1]). Checchè si dica della verità del fatto, quel che a noi importa rilevare è come tali elargizioni non possano non rappresentare un antecedente storico di quanto il Padovano sostiene nel *Defensor pacis*, ove senz'altro attribuisce all'*universitas civium* o alla sua *valentior pars* o alla sua *pars principans* in virtù di delega diritto di eleggere il pontefice, censurarlo, deporlo, nonchè investire beneficiariamente tutti i vescovi e sacerdoti, previa, s'intende, una consacrazione sacramentale [2]).

La storia della seconda calata di Carlo, avvenuta dopochè, a seguito d'una sommossa, papa Leone era stato

[1]) Marsilio, *De translatione imperii*, cap. VIII, in Goldast, II, p. 151. Corrisponde quasi in tutto al cap. VI del *Tractatus* del Colonna (Goldast, II, pp. 92-93), in quanto anche questi riconosce i diritti dal papa concessi a Carlo. Importante è in questo capitolo di Landolfo una citazione regolarissima con tutte le indicazioni delle *Istituzioni* giustinianee, che in Marsilio è soppressa.

[2]) A proposito di questi diritti imperiali riconosciuti dal pontefice, vedasi H. C. Lea, *The rise of the temporal power*, in *Studies*, p. 93, n. « According to Gratian, Adrian not only gave.... the right of choosing the popes, but also that of confirming and investing all bischops: 'Insuper archiepiscopos et episcopos per singulas provincias ab eo investituram accipere definivit; et ut nisi a rege laudetur et investiatur episcopus a nemine consecretur' (Gratian, *Decr.*, Dist. 63, can. 22) ». Il passo citato nel *De translatione imperii* è tolto dal *Decretum*.

abbacinato, è un tessuto ingannevole e ingenuo di fiabe. Marsilio non esita ad accennare ad un passaggio di Carlo in Terra Santa, per cui, dopo aver liberato il Sepolcro, ritornato a Roma, è incoronato imperatore [1]). Marsilio non si preoccupa del diritto dell' imperatore d'Oriente, che con la nuova incoronazione veniva ad essere leso; non si preoccupa dei dubbi [2]), che pur furono presenti a Carlo, circa la validità dell' investitura e il conseguente bisogno di patteggiare col bizantino Costantino per una personale riconferma. Nulla di tutto ciò. Il popolo e il clero vogliono Carlo loro imperatore, e Carlo imperatore diviene. Il pontefice consacra, ma la sua consacrazione è riconferma, non causa efficiente di un titolo già legittimamente assunto.

Tuttavia circa la validità dell' atto compiuto occorre pur dire che il pensiero e la tesi di Marsilio collimano col pensiero e la tesi dei teorici e dei consiglieri di Carlo. « Essi professavano e in parte credevano di non essere in rivolta contro un sovrano regnante, ma di occupare legittimamente il luogo del deposto Costantino sesto, e il popolo della città imperiale esercitare l' antico diritto d' elezione, e il loro vescovo il suo diritto di consacrazione » [3]). E ciò è a sufficienza provato da vari testi citati dal Bryce. Non solo, ma tutta la politica di Carlo doveva essere cara al Padovano. Da un lato, abbiamo un sovrano eletto legittimamente da tutto un popolo e consacrato

[1]) Marsilio, *De translatione imperii*, cap. IX, in Goldast, II, p. 151. Corrisponde al cap. VII del *Tractatus*, di Landolfo (Goldast, II, pp. 95-96). Vedi S. Riezler, *Widersacher*, p. 176; P. E. Meyer, op. cit., p. 75.

[2]) H. C. Lea, *The rise of the temporal power*, in *Studies*, p. 37 e sgg.

[3]) G. Bryce, op. cit., p. 75. A questo proposito è da rilevare come sia in errore J. G. Stahl, op. cit., p. 68, quando afferma che fu la Riforma a negare che fosse stata l' incoronazione papale a fare di Carlo Magno un imperatore e ad asserire come ciò fosse avvenuto per volontà di popolo (*acclamatio populi*): invero già Marsilio aveva risoluto in senso democratico il problema storico.

dal clero ; dall'altro un principe che esercita le sue funzioni nel più compiuto senso della parola : ha un diritto eminente sulla scelta del pontefice, istituisce i vescovi e li dota, convoca concilii e siede in essi, esamina le controversie beneficiarie, definisce i punti più gravi della disciplina ecclesiastica. È l'applicazione della dottrina del *Defensor pacis* : la Chiesa nello Stato, elemento pedagogico insopprimibile d'una superiore ma autonoma funzione civile.

L' operetta ci si presenta così priva di senso critico, sebbene nel suo complesso permeata di quello spirito democratico che appare nel *Defensor pacis,* di cui il *Tractatus* dovrebbe essere una riprova storica. Nonostante tale deficienza, comune del resto a tutti gli scrittori del tempo ancora impacciati dalle medievali superstizioni, Marsilio certo annuncia in più punti il Rinascimento. Quel che forse nella nuova operetta sarebbe da aspettarsi è una maggiore compenetrazione giuridica (che invero fa del tutto difetto), per cui poteva giungere ad analizzare con più esatta visione della realtà il contenuto delle donazioni carolingie e costantiniane! Ma se Marsilio è assai poco storico e giurista, anche nel nuovo scritto è politico di prim'ordine, e vede sicuro nello sviluppo della vita la maggiore o minore aderenza degli eventi a quei principii che il *Defensor pacis* ha affidato all' immortalità, per cui il popolo è l'origine di ogni sovranità, e Impero e Chiesa ad esso debbono la loro ragion genetica.

Riguardando in tal modo il *De translatione imperii,* ci troviamo dinanzi ad un trattato imperialistico fino ad un certo punto, poichè in esso sono introdotti elementi nuovi, che la vecchia pubblicistica romana e germanica ignorava.

Innanzi tutto una domanda, che abbiamo posto pel *Defensor pacis* e dobbiamo ora risolvere. Ammette Marsilio l' Impero come ente universale? In senso assoluto dob-

biamo dire no. Tutta la teorica dello Stato, che abbiamo visto, in sostanza, presuppone un organismo ben delimitato ne' suoi confini; e, se ondeggia tra lo Stato *superiorem non recognoscens* e il Comune italiano, esclude il concetto teocratico dell' Impero preordinato da Dio ad una missione universale. Del resto, questo concetto era stato superato da un pezzo, e non poteva certo essere Marsilio a rifargli una verginità nuova ed artificiale: tutta la dottrina pubblicistica degli statutari e dei regalisti francesi necessariamente prescinde dall' Impero, e si affisa in forme nuove e più vitali [1]).

Nel *Defensor pacis* il Padovano, dopo aver affrontato il problema delle forme di governo, dovrebbe risolvere la questione, se sia più giovevole alla pace sociale che tutto il mondo sia adunato in una sola monarchia o che più Stati (monarchie, aristocrazie e politie) coesistano insieme nelle più varie forme di reggimento. Ma non la risolve, quasi adducendo a pretesto la sua poca importanza. « Utrum autem universitati civiliter viventium, et in orbe totali unico numero supremum omnium principatum habere conveniat, aut in diversis mundi plagis, locorum situ quasi necessario separatis, et praecipue in non communicantibus sermone aut moribus, et consuetudine distantibus plurimum, diversos tales principatus habere conveniat tempore quodam, ad hoc etiam forte monente causa caelesti, ne hominum superflua propagatio fiat, rationabilem habet perscrutationem, aliam tamen ab intentione praesenti » [2]).

Una reticenza in un problema così delicato, come nota benissimo il Ruffini Avondo [3]), equivale ad una risposta sfavorevole all'Impero; e dello stesso pensiero del Ruffini

1) F. Tocco, *L'eresia nel medio evo*, p. 63 e sgg.
2) *D. p.*, I, 17; Cartellieri, p. 68 (Scholz, p. 40).
3) E. Ruffini Avondo, op. cit., p. 135; S. Scandurra, op. cit., pp. 55, 78 e sgg.

Avondo sono i più seri studiosi, da Riezler [1] ad Emerton [2]. Il fatto che Marsilio insista sopra le disuguaglianze geografiche, linguistiche, etnografiche mostra che questi ha già acquisito un nuovo e superiore punto di vista [3]. E tutta moderna appare la giustificazione che egli fa della coesistenza di più Stati, per i quali attraverso lotte e guerre la natura sembra porre un freno all' indefinito crescere della popolazione. Ma più di questi argomenti altri ancora meritano considerazione: in particolar modo le definizioni che il *De translatione imperii* ci offre dell'Impero romano; in una delle quali esso è ridotto alla sovranità di una città, cioè ad uno Stato fra gli Stati, di cui capitale è Roma; in un'altra s'adombra sì un ente di natura più vasta che non gli altri Stati, ma si svuota della sua funzione universale, proclamando che pur qualche provincia può esservi compresa. E del resto Marsilio non poteva essere più rigido del conservatore Landolfo, quando si pensi che questi nella sua opera che è la falsariga di quella del Padovano, dopo aver affermato secondo l'antico diritto, che l' imperatore «super omnes Reges est», aggiunge: «his Regibus exceptis duntaxat, qui per privilegia et consuetudinem sunt exempti». Marsilio non ripete il principio romanistico di Landolfo dell' imperatore «dominus mundi», ma non può non condividere le sue limitazioni, che la stessa realtà politica del resto imponeva.

Di più, egli, accennando nel *Defensor pacis* alle pretese di Clemente V e di Giovanni XXII contro l' impera-

1) S. Riezler, *Widersacher*, p. 206.

2) E. Emerton, op. cit., p. 30. Non così E. Gebhart, in *Revue historique*, t. XXV (1884), p. 166 e sg.

3) M. Guggenheim, op. cit., p. 361 pensa che Marsilio, a proposito del passo citato, rivolgesse la sua mente a Dante, e che non abbia espresso interamente il suo pensiero quasi per riverenza alla grande memoria del fiorentino.

tore, sempre nota che esse non si rivolgono solo a questo, ma mirano a tutti gli altri Stati, la cui sovranità verrebbe lesa, se si ammettesse la strana ibrida miscela di spirituale e di temporale, che i papi da Bonifacio VIII in poi proclamano. Questo ragionamento non avrebbe alcun valore, se Marsilio non affermasse la giuridica oltre che politica autonomia dei nuovi Stati *superiorem non recognoscentes*.

Tuttavia ciò non significa che Marsilio prescinda del tutto dall'Impero. Pur rigettando la sua universalità, egli non può negare che l'Impero sia uno Stato per antica tradizione, per sempre nuove ragioni, per il diritto che da esso s'espresse e s'esprime e che per intima virtù vincola ed armonizza tutti gli atti umani, uno Stato maggiore degli altri Stati. L'Impero nell'evo medio e moderno s'esautora progressivamente, ma non muore che lentamente, e con la Riforma. Gli uomini sentono il suo fatale mancare, « ma non per questo.... si *stringono* meno a quell'idea e si *sforzano* per lunghe età di stagnare il corso irresistibile dei tempi, credendo sicuramente di risalirlo, pur quando esso li veniva trascinando più e più rapido via dall'antico ordine ad una regione di pensieri nuovi, di nuovi affetti, di nuove forme di vita » [1]).

Vi sono dei punti dello stesso *Defensor pacis*, che non si possono spiegare se non facendo appello ad un monarca superiore agli altri monarchi: così a null'altro che all'imperatore romano dovrebbe spettare di convocare il Concilio, eseguire gli ordini di questo, deporre, previa autorizzazione dell'*universitas fidelium*, il pontefice, decidere in secondo grado le controversie disciplinari dell'autorità ecclesiastica. Questa la realtà delle cose, che

[1]) G. Bryce, op. cit., p. 107.

trova consenzienti le autorità dello Scaduto [1]) e del Prévité-Orton [2]).

La tesi poi sostenuta dal Labanca [3]) che Marsilio non vegga che una società di Stati particolari l'uno dall'altro indipendenti non si può accogliere senza numerose restrizioni, cioè riferendoci alle condizioni del diritto pubblico trecentesco. Quel che non si può accettare è che Marsilio abbia intravisto il moderno concetto dello Stato. Egli in realtà ha presenti le nuove realtà sociali tutte, che sono le monarchie indipendenti, i comuni, le signorie, la repubblica di Venezia, e le pone a base della sua teorica; ma dall'analisi politica non riesce mai, inceppato forse troppo da parallelismi fisici tra Stato e organismo animale, ad assurgere alla visione giuridica della personalità dello Stato, che sarà la conquista di un altro grande italiano, Machiavelli. Per altro, se Marsilio non si può porre come il primo formulatore della personalità dello Stato, è certo il primo che fissi scientificamente la sua sovranità e, quel che è lo stesso, la sua unitarietà. E qui non v'è dubbio. « Roma namque cum Maguntia et reliquis communitatibus sunt unum regnum seu imperium numero, non aliter tamen, nisi quia unaquaeque istarum ordinata est per voluntatem ad unum numero principatum supremum » [4]). Questo richiamo è non solo una prova sicura del concetto dell' Impero come un semplice Stato più ampio ed autorevole degli altri, e quindi del nuovo concetto dello Stato sovrano autarchico ed unitario; ma anche una riprova della tesi nostra, poichè, col Nimis [5]), ab-

1) F. Scaduto, op. cit., p. 132.

2) C. W. Previté-Orton, op. cit., p. 18. Ciò non significa, peraltro, che Marsilio sogni un impero universale, quale lo potevano concepire i vecchi pubblicisti a lui anteriori, come sostiene G. Bonet-Maury, op. cit., p. 109 e J. Mackinnon, op. cit., vol. II, p. 21.

3) B. Labanca, *Marsilio da Padova*, p. 126 e sgg.

4) *D. p.*, I, 17; Cartellieri, p. 69 (Scholz, p. 41).

5) A. Nimis, op. cit., p. 10 e sg.

biamo voluto vedere nello Stato marsiliano un concetto prettamente dinamico, attraverso il condizionamento dell'unità per mezzo di fattori esterni ed interni, nonchè un intimo senso di collettività.

Fatta questa osservazione, abbiamo elementi sufficienti per valutare l'operetta. La quale non può minimamente riguardarsi come un trattato imperialista, nel senso che può bene attribuirsi alle opere di Engelbert d'Admont e di Dante Alighieri. Il *De translatione* non difende, come acutamente nota lo Scaduto [1]), la necessità d'una monarchia universale, ma sibbene la indipendenza dell' Impero, come d'ogni altro Stato, dalla Chiesa. Questa modernità però di concetti, che poi null'altro è che un povero riflesso della luce del *Defensor pacis,* non vale a dare un gran valore al trattatello, troppo denso di particolari falsi ed antistorici. Esso è, abbiamo detto, un ricalco del trattato di Landolfo Colonna, da cui attinge la situazione, lo sviluppo e le stesse fonti [2]), restando per altro ad esso secondo per il senso giuridico, che al romano non manca, e fa del tutto difetto al Padovano. E invero, mentre Landolfo cita due passi, uno delle *Istituzioni* l'altro del *Digesto,* a sostegno della sua tesi, queste citazioni scompaiono del tutto in Marsilio, sebbene avrebbero potuto essere utili ai suoi fini.

Già nel *Defensor pacis* Marsilio aveva affrontato una questione, che certo per lui, sostenitore del diritto sovrano dello Stato e della subordinazione della Chiesa allo Stato, doveva avere una grande importanza, non solo pratica, ma eziandio teorica, quasi riprova e applicazione

1) F. Scaduto, op. cit., p. 132.

2) Le fonti usate principalmente da Landolfo Colonna sono le *Decretali pontificie,* le *Gesta francorum* di Ammonio, Martino di Troppau, Eusebio, Girolamo, Isidoro, Riccobaldo di Ferrara.

dei supremi principii direttivi del suo sistema politico. La questione è questa : a chi spetti dar legge in materia matrimoniale, chi dispensare da quegli impedimenti che la civiltà nostra ha posto a certi congiungimenti tra consanguinei, chi pronunciare e quando il divorzio. Non abbiamo modo qui di accennare i passi del *Defensor pacis*, in cui queste questioni affiorano e tralucono pur tra molte incertezze [1]), ma richiameremo l'ultima osservazione, che Marsilio pone al termine del suo lavoro, e che rappresenta il suo pensiero sull'argomento verso il 1324 e che sostanzialmente non dovette di poi mutare : « Coniugia seu matrimonia divina lege, nova praesertim, prohibita per mortalem neminem dispensari posse, humana vero lege prohibita ad solius legislatoris vel per ipsius principantis auctoritatem pertinere » [2]). Grande certo è la portata della questione, e male la si può esaminare e sviscerare in tutti i suoi termini in poche righe ! Forse il bisogno di eliminare le inesattezze, di chiarire i dubbi, dovette indurre Marsilio a ritornare sull'argomento e a scrivere intorno ad esso un trattato, che intitolò *Tractatus de iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus*.

Ma, se tali forse furono taluni dei motivi del trattatello marsiliano, ben altre furono le più prossime cause storiche. Ai primi di novembre 1341 le relazioni, già tese, tra i due augusti sposi, Giovanni Enrico di Moravia figlio del re

[1]) *D. p.*, II, 21 ; Goldast, II, p. 260 (Scholz, p. 88) : « Ieiunia, esus carnium, abstinentias, sanctorum canonizationes ac veneraciones, operum mechanicorum aut aliorum quorumcumque prohibitiones seu vacationes..., *matrimoniorum copulas infra certos cognationis gradus*, ordines quoque sive collegia religiosorum approbare vel reprobare, reliquaque similia lege divina licita seu permissa statuere sub aliqua ecclesiastica censura, ut interdicti vel excommunicationis aut alterius poena consimilis maioris aut minoris, eoque minus ad ea quemquam obligare posse sub poena reali vel personali in statu praesentis saeculi exigenda, absque iam dicti legislatoris auctoritate ».

[2]) *D. p.*, III, 2 ; Goldast, II, p. 310 (Scholz, p. 118).

di Boemia e Margherita figlia di Enrico duca di Carinzia e conte del Tirolo, soprannominata Maultasch [1]), divennero insostenibili, forse per la brutale crudeltà del primo. La donna, probabilmente per evitare più violente bufere col tristo marito, lo sfuggì, e si pose in aperta lotta con lui [2]). Della cosa presto si dovette occupare l'imperatore parente della Maultasch, e se ne occupò tanto bene che di lì a poco un nuovo matrimonio fu progettato tra la fuggitiva e il secondo figliolo di Ludovico, chiamato pur esso Ludovico e conte del Brandemburgo, disioso di acquistare per sè la lauta dote di Margherita. Senonchè vi erano vari ostacoli da superare. Innanzi tutto occorreva sciogliere o annullare per un qualunque motivo il primo matrimonio; in secondo luogo occorreva superare l'impedimento di consanguineità, che correva tra il Brandemburghese e Margherita, parenti entro il terzo grado. Dati i non buoni rapporti esistenti tra Avignone e l'Impero, il Bavaro non si poteva rivolgere a Benedetto XII, al quale, secondo il diritto del tempo, spettava di pronunciarsi. E forse l'imperatore ricorse per consiglio a Marsilio. Certo, il provvedimento, che egli prese, risponde mirabilmente alle dottrine professate dal suo consigliere: sciolse di sua iniziativa il primo matrimonio, eliminò l'impedimento del sangue, fece celebrare il nuovo matrimonio il 10 febbraio 1342, nonostante che il papa avesse sin dal novembre 1341 ordinato al patriarca d'Aquileia di impedirlo assolutamente [3]). Quasi a convalidare d'autorità teologica e giuridica il provvedimento che stava per prendere, Lu-

1) Chiamata Maultasch « ab oris eius insuetam latitudinem »: Pez, *Scriptores rerum Austriae*, II, p. 807. B. Jungmann, op. cit., vol. VI, p. 215, dice di contro che il soprannome fu dato alla Margherita « a castello ubi nata est ».

2) C. K. Brampton, *Introduction* al « *Defensor minor* », p. x, n. 10.

3) F. Rocquain, op. cit., vol. II, p. 461, n. 4; G. Mollat, op. cit., p. 224.

dovico si rivolse a Marsilio e all'Ockam, invitandoli a scrivere qualcosa sull'argomento per legittimare i suoi atti. Così, tra la fine del 1341 e il principio del 1342, sì Marsilio che Guglielmo Ockam [1]) scrissero due trattatelli con lo stesso titolo, quello che abbiamo visto, e sostennero nel campo teorico con audacia e novità i diritti imperiali, attraverso argomentazioni siffattamente ostiche per lo spirito medievale e cattolico, che Benedetto XII immediatamente reagì nella bolla del 29 novembre 1341, qualificando il matrimonio voluto dal Bavaro « contubernium, immo verius adulterium » [2]).

Questa operetta marsiliana, insieme con gli altri due trattati minori del Padovano, passò inosservata nel medio evo, fino all'età moderna, oscurata dalla gran luce del *Defensor pacis*, che tutta attrasse su di sè l'attenzione degli ammiratori e degli avversari. La sua prima edizione a stampa si deve a Marquardt Freher ed è di Heidelberg, anno 1598, la seconda a Melchiorre Goldast, che la inserì nella sua *Monarchia* [3]). Ma solo assai tardi si conobbe il manoscritto bremese *b* 35 che la contiene, per cui molti autorevoli scrittori la credettero falsificazione non attribuibile a Marsilio. Così il Böhmer [4]); e dello stesso parere furono il Friedberg [5]), il Riezler [6]), il Meyer [7]), il Müller [8]), il Rocquain [9]). La loro opinione era giustificata unicamente dal fatto, che, ove per il *Defensor pacis* e per

[1]) Il trattato di Marsilio è stampato nella raccolta del Goldast, II, pp. 1383-90; come pure quello dell'Ockam, I, pp. 21-24.

[2]) S. Riezler, *Vatikanische Akten*, p. 763, n. 2116.

[3]) S. Riezler, *Widersacher*, p. 234. Tra le altre edizioni citerò Canisius, *Refutatio trium tractatum*, Ingolstadt, 1600.

[4]) J. F. Böhmer, *Regesten Ludwigs*, N. 2225 e *Additamentum secundum*, p. 345.

[5]) E. Friedberg, in *Zeitschrift für Kirchenrecht*, VIII, p. 119.

[6]) S. Riezler, *Widersacher*, p. 234 e sgg.

[7]) P. E. Meyer, op. cit., p. 18, n.

[8]) K. Müller, op. cit., vol. II, p. 160.

[9]) F. Rocquain, op. cit., vol. II, pp. 415 n., 461 n.

il *De translatione imperii* si conoscevano numerosi manoscritti, del *De iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus* non si conoscevano che testi a stampa. Ma tuttavia tale opinione non era accolta da tutti gli studiosi; anzi un buon numero di essi rivendicava al Padovano la paternità del trattatello, fondandosi più che altro sull' identità dei motivi spirituali, che animano sia il *Defensor pacis* sia il *De iurisdictione imperatoris*: così il Gieseler [1]), il Birck [2]), il Lechler [3]), lo Scaduto [4]), il Tocco [5]). È da osservarsi però come tra i sostenitori della prima tesi lo stesso autorevolissimo Riezler [6]) si sia presto ricreduto tanto che, cedendo alle acute osservazioni dello Scheffer Boichorst, in un suo posteriore scritto non dubitò più che il controverso trattato fosse da attribuire alla penna di Marsilio.

Ma ogni ragion di dubbio è caduta dopo che per fortunate circostanze si è venuti alla scoperta di una quarta opera di Marsilio, di gran lunga più importante delle altre, degna, sia pure a gran distanza, di stare accanto al *Defensor pacis*; e in quest'opera s'è trovato rifuso, salvo poche righe d' inizio e di chiusura, intero il *De iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus*, che rientra quindi a far parte di un tutto organico più vasto e complesso.

Questo scritto di Marsilio da Padova, che formerà og-

1) J. K. Gieseler, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, Bonn, 1840, vol. II, parte III, p. 35.

2) Birck, *Marsiglio von Padua und Alvaro Pelayo über Papst und Kaiser, Kirche und Staat (Abgedruckt aus dem Jahresberichte der höheren Bürgerschule zu Mühlheim am Rhein*, 1868, p. 11).

3) G. Lechler, *Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation*, Leipzig, 1913, vol. I, p. 116.

4) F. Scaduto, op. cit., p. 130, n. 3.

5) F. Tocco, *L'eresia nel medio evo*, p. 541, n. 2.

6) S. Riezler, nella *Historische Zeitschrift*, vol. XL (1878), p. 328.

getto di una nostra lunga disamina, è stato scoperto ad Oxford, in un manoscritto della Bodleiana [1]), che contiene il *Defensor pacis,* il *De translatione imperii,* ed uno scritto intitolato *Responsiones ad obiecta Papae,* che non si può attribuire al nostro autore. Il titolo dell'opera appare nelle prime e nelle ultime righe del lavoro. Le prime parole del manoscritto, dopo le *Responsiones,* sono: « incipit liber intitulatus defensor minor editus a magistro Marsilio paduano post defensorem pacis maiorem ». Le ultime suonano: « De quibus omnibus suppositis vel probatis, rememorata et etiam explicata sunt plura in hoc tractatu ex Maiori Pacis Defensore, per necessitatem tam sequentia quam deducta, propter quod Defensor minor deinceps vocabitur tractatus iste. Amen. Laus Deo ». È Marsilio stesso, che ci dice il nome del suo nuovo lavoro, il *Defensor minor;* e con questo nome è stato quindi terminato, come quello che riprende alcuni degli argomenti salienti del *Defensor pacis,* per meglio sviscerarli e analizzarli, insieme con altri, che antecedentemente non avevano trovato posto nella disamina.

Il primo certo a richiamare l'attenzione dei dotti sul manoscritto bodleiano fu il Sullivan nel 1897 [2]), senza peraltro occuparsene *ex professo,* rimandando ad un suo posteriore scritto, che fu pubblicato nel 1905 [3]), le più gravi questioni storiche, che il *Defensor minor* ci offre e che ancor oggi sono vivo oggetto di appassionate discussioni. Quasi contemporaneamente il Valois nel 1906 [4]) pubblicava il suo ben noto studio generale su Marsilio da Padova, in cui rivendica per sè la priorità della scoperta

[1]) Per la storia del manoscritto vedi C. K. Brampton, *Introduction,* p. v.
[2]) J. Sullivan, *Marsilius of Padua,* p. 413, n. 5.
[3]) J. Sullivan, *The manuscripts,* p. 300 e sgg.
[4]) N. Valois, *Jean de Jandun,* p. 606 e sgg.

di Oxford, adducendo di essere al lavoro sul *Defensor minor* sin dal 1903, e per primo infatti studia davvero il contenuto speculativo dell'opera. Dopo il Valois nessuno si occupò più del manoscritto marsiliano, che giaceva sepolto nella biblioteca inglese, fino a quando un benemerito giovane studioso inglese C. Kenneth Brampton nella sua tesi di laurea non trattò del nostro Marsilio [1]), facendo a questa seguire la pubblicazione integrale del manoscritto, dal punto di vista paleografico difficilissimo, in una bella edizione corredata di note e di una dotta prefazione.

Noi non possiamo entrare nelle questioni paleografiche che il difficile testo di scrittura italica, tipo rinascimento, ci presenta, e che certo si deve attribuire alla fine del Quattrocento [2]), rimandando al Brampton per maggiori dilucidazioni. Ma non possiamo, d'altra parte, passare sotto silenzio due questioni, quella della data del *Defensor minor* e quella della sua unità con il *De causis matrimonialibus*.

In ordine a quest'ultima questione osserviamo che il *Tractatus de iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus*, quale è in Goldast, salvo poche particolarità di dizione o varianti, salvo poche righe iniziali e finali, è rifuso nel *Defensor minor*, capitoli XIII-XV [3]). Non basta: il trattato è nel Goldast preceduto da due decreti imperiali, il primo de' quali è intitolato *Forma divortii matrimonialis inter illustres, vocatos coniuges Iohannem.... et Margaretam* [4]); il secondo *Forma dispensationis super affinitate consanguinitatis inter illustres Ludovicum.... et*

1) C. K. Brampton, *Prefatory Note* al *Defensor minor*, p. III.
2) C. K. Brampton, *Introduction*, p. VI e sgg.; E. Ruffini Avondo, op. cit., p. 158.
3) Il *Tractatus* è stato rifuso nel *D. minor* e forma i capp. XIII-XV dalle parole *quod Christi fideles* (XIII, 2, 11, ed. Brampton, p. 39) alle parole *et tempore ministranda* (XV, 4, 29, ed. Brampton, p. 49).
4) Goldast, II, pp. 1383-84.

Margaretam[1]). Orbene, se noi osserviamo quest'ultimo, è facile notare come la sua parte centrale non è che la riproduzione, salvo le solite poche varianti del capitolo XVI del *Defensor minor*[2]). Aggiungiamo che, ove la *Forma divortii* ha un carattere imperativo di provvedimento giudiziario, la *Forma dispensationis* più che un atto d'autorità è un documento esplicativo, in cui l'elemento dottrinale soffoca quello giurisdizionale, e in esso s'appalesa più la mano d'un professore che non quella d'un magistrato. Dato ciò, è molto facile che abbia colpito nel segno H. Theobald[3]), il quale sostiene che i due documenti, stampati nel Goldast e riportati dal Böhmer, siano stati ambedue scritti da Marsilio, e presentati al Bavaro col trattato sul divorzio nel breve periodo dicembre 1341-febbraio 1342.

Con ciò resta pur sempre insoluta l'altra questione: quando e come il grosso del *Defensor minor,* in cui il *Tractatus de iurisdictione imperiali* rientra, sia stato scritto, e se sia stato composto prima il *Defensor minor,* e da questo siano stati poi estratti i capitoli sul matrimonio per farne un più piccolo trattato e le *Formae*; o invece questi siano stati scritti prima, nel periodo dianzi detto; e in tempo più tranquillo riorganizzati in più vasto tutto. Le opinioni sono varie. Il Sullivan suppone che nel febbraio 1342 tutto il *Defensor minor* fosse già stato composto, e che, date le vicende tra Giovanni Enrico di Boemia e Margherita Maultasch, il Padovano trovasse facile estrarne le note parti dei capitoli XIII-XV, munirli di un piccolo cappello e d'una breve chiusa, e inviarli all'imperatore Ludovico IV con le due *Formae,* che possono benissimo

1) Goldast, II, pp. 1385-86.
2) C. K. Brampton, *Introduction,* p. vi.
3) Vedi recensione sul volume di H. Theobald (*Beiträgen zur Geschichte Ludwigs des Baiern,* Progr. Mannheim 1897), in *Neues Archiv,* XXIII, 1898, p. 772.

essere fattura dello stesso Marsilio [1]). Tesi questa del Sullivan, che non appare assurda. Illogica invece ci sembra affatto l'altra del Valois. Il critico francese vorrebbe datare il *Defensor minor* tra il 1326, anno in cui il Padovano si rifugiò esule da Parigi a Norimberga, e l'estate del 1328 [2]). Egli osserva come solamente dopo l'entrata a servizio di Ludovico Marsilio da Padova poteva formulare in modo così netto la tesi, che già abbiamo accennato e che di nuovo vedremo, dell' identificazione del *legislator humanus* e dell' *imperator,* attraverso le varie cessioni popolari del potere legislativo, per cui, secondo il critico, la teorica della sovranità popolare finisce quasi per risolversi nell' assolutismo regio, giustificato, sì, umanamente, ma pur sempre repellente da sè l' integrale democrazia; ma come, d'altra parte, egli non poteva più scrivere il *Defensor minor* dopo il 1328, dopo il disastro dell' impresa italiana, per cui Ludovico IV dovette perdere ogni fiducia nel volubile popolo romano, quel *Defensor minor,* il quale pur contiene (sono parole del Valois) un sistema paradossale, per cui, dopo tredici secoli, il popolo romano è ancora depositario della sovranità e del potere legislativo universale. Osserva poi ancora il dotto francese che l'idea espressa nel *Defensor minor* di un concilio generale, in cui avrebbero dovuto unirsi le chiese latine e greche, per riformare in senso democratico la cristianità e la sua organizzazione, non poteva sorgere che a Roma nella prima esaltazione per le vittorie riportate dal Bavaro. Aggiunge quindi, rincalzando, che le tirate del *Defensor minor* contro gli interdetti e i loro funesti effetti non possono non riferirsi alle giornate romane, in cui il clero parte teneva per l' imperatore e celebrava i sacri offici, parte per il papa e si rifiutava di ministrare.

1) J. Sullivan, *The manuscripts,* p. 305.
2) N. Valois, *Jean de Jandun,* p. 615 sgg.

I primi mesi dunque del 1328 sembrano essere quelli più opportuni per la composizione del *Defensor minor,* o almeno della maggior parte di questo trattato, che completa in modo così curioso gli sviluppi del *Defensor pacis.* Ma il Valois stesso intuisce le obiezioni che a questa sua tesi si possono opporre, e in via meramente incidentale pone un dubbio almeno per gli ultimi capitoli sul matrimonio e sul divorzio. Questi, dice, contengono teorie, che troveranno applicazione dopo, nel 1342, sicchè non c'è nulla in contrario per ritenerli redatti più tardi. Così il *Defensor minor* sarebbe stato composto a due riprese: una parte maggiore nel 1326-28, una minore nel 1342. Risultanza questa tanto illogica che il Valois ritiene più opportuno, nella sua incertezza, di aderire platonicamente alla soluzione integrale, per cui tutto il testo dovette essere stato scritto nel 1328.

Le osservazioni sono facili e ovvie. Il Brampton rileva come, se ci fu un periodo nella vita di Marsilio turbolento e meno adatto agli studi, questo fu proprio quello del 1328 [1]), in cui Marsilio ebbe la somma direzione della politica imperiale, fu consigliere, vicario ecclesiastico, arcivescovo di Milano, *factotum* di Ludovico, e affaccendato e distratto non poteva certo affidarsi ai dolci ozi delle ricerche filosofiche e teologiche. Nè, rincalza giustamente il Ruffini Avondo, c'era una plausibile ragione per spingere Marsilio in quei mesi di vita intensa e di lotta a ritornare su argomenti, che appena quattro anni prima aveva propugnati nel *Defensor pacis,* in un'opera, che porta invece i caratteri di una riaffermazione, fatta in nome d'una maggiore esperienza, dei principii del sistema, che dopo un certo tempo dovettero sembrargli basilari fondamentali [2]). Ma neppure le sin-

1) C. K. Brampton, *Introduction,* p. VII.
2) E. Ruffini Avondo, op. cit., p. 160.

gole ragioni del Valois prese una per una reggono ad un attento esame. « A proposito poi della prima », nota sempre il Ruffini Avondo [1]), « noi vorremmo ricordare come quel *sistema paradossale*.... del popolo romano legislatore, compare anche nel Dialogo dell'Ockam, scritto fra il 1342-1343 alla corte di Ludovico il Bavaro ». Riguardo ai tristi effetti degli interdetti, aggiungiamo noi, non è necessario pensare a Roma e al 1328, quando la Curia usava largamente di queste armi, e la stessa città natale di Marsilio ne aveva subite le tristi conseguenze nelle sue lotte col clero. Resta quindi plausibile solo la tesi del Sullivan, alla quale peraltro il Brampton apporta sostanziali modifiche, nel senso che Marsilio prima abbia scritto il piccolo trattato sul divorzio, e poi lo abbia rifuso nel più vasto *Defensor minor,* seguendo l'uso di molti scrittori del medio evo, come Ruggiero Bacone e Guglielmo Ockam [2]). Ma, posta così la questione, essa non presenta più punti di controversia : l' interessante è che sia il Sullivan sia il Brampton si incontrano nel ritenere che il *Defensor minor* tutto si ricongiunga al divorzio e al successivo matrimonio di Margherita Maultasch. « In conclusione », osserva il Brampton [3]) « Marsilio scrisse un trattato sulla questione del matrimonio e del divorzio per uso dell' imperatore, la di cui intenzione era quella di annullare il matrimonio di Giovanni Enrico di Moravia e di Margherita Maultasch del Tirolo.... Le sole possibili date del trattato sul matrimonio sono il dicembre 1341 o il gennaio 1342, poichè il matrimonio di Ludovico del Brandemburgo e di Margherita Maultasch ebbe luogo nel febbraio 1342. Il trattato sul matrimonio è in sè stesso un buon attacco contro il papato come istituzione. Può essere

1) E. Ruffini Avondo, op. cit., p. 160.
2) C. K. Brampton, *Introduction,* p. vii.
3) C. K. Brampton, *Introduction,* pp. ix e x.

occorso a Marsilio di pensare che sarebbe stata una buona cosa di sviluppare il suo attacco in una più vasta opera. Se Marsilio morì non più tardi del marzo 1343 e l'ultimo paragrafo del capitolo XVI fa chiaro che il *Defensor minor,* sebbene *non riveduto,* sia stato completato, la fine del 1342 sembra la miglior data per la sua composizione».

Così si spiega un'altra circostanza: il fatto che la Chiesa non abbia colpito con le sue sanzioni un' opera come il *Defensor minor,* molto più grave che non il *Defensor pacis,* come quella che sottraeva alla sua *plenitudo potestatis* una più vasta materia, quali le indulgenze, i voti, il matrimonio ecc.: l' improvvisa morte di Marsilio, che certo avvenne non più tardi del marzo 1343, impedì che il lavoro, da poco compiuto, si divulgasse, e quindi fosse bandito dall'autorità ecclesiastica; e fece sì che giacesse polveroso in un angolo, donde neppure durante la Riforma qualche teologo, affannato dalle controversie del tempo, lo trasse; di modo che, ove le altre opere del Padovano circolavano il mondo, il *Defensor minor* rimase ignorato per altri secoli ancora.

Sull'autenticità del *Defensor minor,* ripeto, non v' è dubbio: agli argomenti addotti altri se ne possono aggiungere. I riferimenti al *Defensor pacis* numerosissimi: gli argomenti trattati, salvo alcuni nuovi, gli stessi che conosciamo: persino la forma, la lingua, quelle che abbiamo già veduto; e purtroppo non si sono per nulla affinate col decorso del tempo, che pure in pochi anni avea trasformato la cultura, e dal latino dei rudi cronisti già aveva portato al latino ciceroniano di Francesco Petrarca. Le autorità, che Marsilio richiama, sono pur sempre le stesse; solo, siccome la natura del lavoro è mutata e non ci troviamo più dinanzi a un trattato di politica, com'era il *Defensor pacis,* ma a un'opera teologica con scarsi riferimenti politici, gli scrittori religiosi predominano sui pro-

fani: la Scrittura, i Santi Padri, Pietro Lombardo, Riccardo e Ugo di San Vittore, san Bernardo di Chiaravalle [1]).

Già nelle prime pagine Marsilio da Padova ci offre il quadro della sua trattazione. I punti, sovra i quali verterà l'indagine, sono questi: la giurisdizione civile ed ecclesiastica, la confessione auricolare, la penitenza, le indulgenze, le crociate, i pellegrinaggi, la *plenitudo potestatis*, il potere legislativo e l'origine della sovranità, il matrimonio e il divorzio: argomenti vari e disparati, ma che la dialettica di Marsilio ricongiunge in una trattazione sistematica.

Giurisdizione, comincia Marsilio, significa *dictio iuris*, e *ius* sta per *lex*. Ma la parola «legge» si può assumere in duplice senso, poichè la legge può essere divina ed umana. La legge divina è un precetto, che promana immediatamente da Dio, fuori di ogni umana determinazione, intorno a ciò che si deve fare o non fare volontariamente in terra per il bene ultramondano, e, come tale, non avente sanzione che in cielo; la legge umana è invece un precetto, una norma, stabilita dal popolo e avente sanzione proprio in questa nostra mortal vita [2]). Dati i caratteri della legge divina, nessun uomo, chierico o laico, può emanarla, nè dispensare dalla sua osservanza, o mutare, togliere, aggiungere qualcosa da essa. Viceversa, dati i caratteri della legge umana, non è lecito ad alcun ecclesiastico, vescovo o sacerdote, di determinarla, donde consegue che nessun ecclesiastico può rilassare o dispensare alcuna cosa nella sua osservanza, ciò che è invece di pertinenza del popolo sovrano, o del suo delegato, il prin-

1) C. K. Brampton, *Introduction*, p. xvi. Aristotele invece è citato una sola volta e in modo ben diverso che nel *Defensor pacis*: vedi a proposito N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 607; F. Ruffini Avondo, op. cit., p. 159.

2) *D. m.*, I, 4; ed. Brampton, p. 2.

cipe. E qui il Padovano ritorna ad un suo tema favorito: neppure il papa con le sue decretali potrebbe derogare alla legge umana, poichè esse non hanno autorità di legge, e alla legge non si può derogare che con la legge. Perciò è lecito concludere che nè il pontefice, nè altro ecclesiastico hanno ed ebbero potere coattivo in ordine alle civili faccende, nè riguardo ai chierici, nè riguardo ai laici, siano pur questi eretici, a meno che tal potere non sia ad essi stato conferito con una disposizione dell'umano legislatore [1]).

Se a prima vista le due leggi possono sembrar conformi, in quanto hanno lo stesso oggetto, nonostante ciò esse differiscono profondamente; differiscono nella causa efficiente, che per l'una è Dio, per l'altra l'uomo; nella causa finale, che per questa è il bene dell'anima, per quella il bene terreno; nella causa materiale, che per la prima è l'uomo nella sua perfettibilità, in quanto capace di attingere la fruizione di Dio, per la seconda l'uomo nella sua disposizione alla pace. Queste due leggi esteriormente eguali differiscono nel loro intimo: differiscono, dice Marsilio, con un parallelo pittoresco, come il moto de' cieli differisce dal moto di una ruota di mulino: l'uno è eterno, l'altro no.

Da questa netta demarcazione seguono tutte le conseguenze marsiliane, che noi già in parte conosciamo e sulle quali non ci soffermiamo. Il chierico non può far leggi, poichè questa incombenza spetta al *legislator humanus*. Ove poi ci domandiamo, se in caso d'insufficienza degli organi legislativi, lo possa fare, occorre pur sempre rispondere no, poichè si avrebbero allora due poteri nello Stato con identiche funzioni sovrane, e ciò sarebbe illo-

[1]) *D. m.*, I, 1-7; ed. Brampton, p. 1 e sgg. Vedi N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 607 e sg.

gico e insopportabile [1]). Se occorressero modifiche alle leggi già in vigore, è al popolo o ai suoi delegati che spetta di compierle, non al clero. E, se una classe volesse arrogarsi tal compito, non si vede perchè questo dovrebbe spettare alla classe sacerdotale e non a quella dei giurisperiti, o anche addirittura a quella degli operai, i cui interessi sono pur toccati direttamente dalla legge [2]). Nè alcuna causa di moralità può legittimare una legislazione ecclesiastica, poichè anche il potere civile persegue un fine di superiore moralità, e non si vede perchè questo debba essere perseguito e curato dal solo potere ecclesiastico. Da tutte queste ragioni scaturisce un grande principio, che Marsilio non esita ad affermare nella sua integralità e che plasma tutta l'opera sua: le norme, le ordinazioni, le esortazioni circa il costume, circa la morale, circa la condotta, in quanto promanano dall'autorità ecclesiastica, non sono e non si debbono dire leggi ma piuttosto consigli, regole, e quindi con esse nessuno può essere giudicato e da esse astretto [3]).

E, se il clero non ha facoltà di emanare leggi, nè di giudicare i cittadini nei suoi propri tribunali, qual è il suo compito nella società civile? Noi lo sappiamo dal *Defensor pacis,* ma il Padovano ancora lo ribadisce: educare gli spiriti, sublimarli a Dio attraverso l'insegnamento religioso, amministrare i sacramenti necessari per il bene eterno! Come il medico prende cura del corpo, il sacerdote deve prendere cura dell'anima. Funzione di umiltà e di pace, che implica rinuncia e abnegazione, rinuncia ad ogni potere e ad ogni temporalità, abnegazione per un'opera, che non vuole distrazioni [4]).

1) *D. m.*, II, 5; ed. Brampton, p. 4.
2) *D. m.*, II, 1-7; ed. Brampton, p. 4 e sg.
3) *D. m.*, XIV, 2; ed. Brampton, p. 45.
4) *D. m.*, XIV, 1-4; ed. Brampton, p. 45 e sg.

Il clero quindi non ha alcuna giurisdizione civile; e questa affermazione si deve intendere in senso assoluto. Marsilio non ha tentennamenti, non pone restrizioni. « Interroganti vero si tota multitudo fidelium aut eius valentior pars vel principes declinare a fide Christi vellent, aut declinarent de facto, utrum per sacerdotes aut ipsorum collegium in contrarium debeant aut possint arceri, dicendum utique quod non » [1]). Tutti i corollari del *Defensor pacis* ritornano: bandito il foro ecclesiastico; la proprietà ecclesiastica rivendicata allo Stato, che lascia al clero il mero necessario; soppresse le decime [2]).

Marsilio tuttavia non si limita a menomare il clero nella sua sfera politica, ma, quasi in reazione a quel sacerdotalismo, che nel medio evo, dal secolo XI al XIV, per impulso della rinnovata teologia e della scuola di Parigi, si svolgeva in sempre più vasto organismo e moltiplicava le sue funzioni sacramentali, vuol esaminare e ridurre i suoi poteri in ordine alla stessa amministrazione dei sacramenti.

Già nel *Defensor pacis* avevamo osservato una forte tendenza ad eliminare quanto più fosse possibile la mediazione del sacerdote e ad avvicinare direttamente l'uomo a Dio: la confessione si deve fare direttamente a Dio, e la contrizione determina quello stato spirituale, che porta alla salvezza [3]).

Questi concetti, per cui Marsilio reagisce al sacerdotalismo, sono riaffermati e con maggiore energia nel *Defensor minor.*

Vi sono alcuni, osserva, i quali sostengono che il pec-

1) *D. m.*, III, 1; ed. Brampton, p. 6.
2) *D. m.*, III, 1-8; ed. Brampton, p. 6 e sgg. Vedi N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 608.
3) Vedi p. 117 e sg. del presente lavoro.

catore per la propria salvezza deve necessariamente confessare i propri peccati ad un sacerdote; e dicono che, se tale confessione de' peccati non fosse necessaria per acquistare il cielo, la potestà delle chiavi, o autorità sacerdotale, inutilmente sarebbe stata da Cristo trasferita agli apostoli e ai loro successori. Marsilio, basandosi attraverso un processo comune a tutti i riformatori quasi unicamente sulle Scritture, prescindendo il più possibile dalla tradizione de' dottori, afferma che, secondo tali Scritture, la confessione dei peccati non appare necessaria per la salute dell'anima, ma solo utile, giovevole, poichè essa ci si presenta come un *consilium* non come un *praeceptum,* essendo sufficiente solo a Dio confessare i propri peccati, riconoscerli e farne adeguata penitenza col proponimento di non più ricadervi [1]). E questa tesi il Padovano convalida con l'autorità dei Salmi, di san Giacomo, di san Matteo, di Giovanni Crisostomo, di sant'Agostino. Nè ha importanza l'addotto argomento *ad absurdum,* che cioè, quando non si riconoscesse la necessità della confessione al sacerdote, verrebbe meno la potestà delle chiavi: ciò non è vero, anzi la potestà delle chiavi, cioè di legare e di sciogliere, resta sempre utilissima ai fedeli per la salute eterna e per revocare gli uomini dai peccati commessi o in futuro da commettersi, sia occulti, sia manifesti. Infatti, riconosciuto ai sacerdoti il potere di pronunciare e dichiarare in cospetto alla Chiesa i peccati, commessi dagli uomini, e che non scontati con adeguata penitenza, o addirittura rinnovati colla persistenza nel male, fanno cadere nella perdizione eterna, e scontati col pentimento e la penitenza vengono rimessi per il cielo, il peccatore allora può ben pentirsi de' peccati commessi, riconoscerli, attristarsi in cospetto di Dio, attraverso il timore

[1]) *D. m.,* V, 8; ed. BRAMPTON, p. 11.

della futura pena a lui incussa dal sacerdote. Il passo è chiaro: l'uomo solo opera per la salute o per la perdizione eterna, Dio esprime il giudizio ultimo, il sacerdote non fa che denunciare uno stato di fatto e le conseguenze sue per la divina legge; il peccatore, temendo questa, può ravvedersi e salvarsi. In tal modo, infine, l'uomo è sciolto o legato indipendentemente dall' opera di un sacerdote. Di ciò ci si può convincere per mezzo delle sacre scritture: se non è necessaria la confessione o il proposito di confessarsi ad un sacerdote a ciò che alcuno sia legato in questo mondo dalla colpa e dalla pena dell'eterna dannazione, non è necessaria la confessione nemmeno a ciò che alcuno sia assoluto dalla colpa e dalla pena. Ai fini della salute eterna, ribatte energicamente Marsilio, basta la sola contrizione, la vera penitenza del male fatto, fuori d'ogni confessione sacerdotale, e l'immediata assoluzione di Dio [1]).

Dio è il solo che può assolvere. Il prete assolve, ma la sua assoluzione non è definitiva, ha valore di fronte alla Chiesa, e solo di riflesso e in conformità di fronte a Dio. Se un peccatore si sia confessato dei peccati ad un sacerdote e nonostante ciò non voglia desistere da essi, sebbene ammonito dal sacerdote stesso, allora questo, aggiungendo a sè uno o due testimoni, deve dinanzi alla comunità rivelare i peccati del fedele smarrito; e, se il peccatore poi non voglia neppure ascoltare le riprensioni e le correzioni della comunità tutta, allora deve per l'autorità delle chiavi essere dichiarato legato alla pena eterna e dannato; se invece dimostra d'essersi praticamente ravveduto, dev'essere dichiarato assolto.

Sono i resti dell'antico procedimento penitenziale, che

[1]) *D. m.*, V, 13; ed. Brampton, p. 12 e sg. Vedi N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 608 e sg.

si presentano nei secoli XI-XIV in una oscillazione dubitosa tra l'antica confessione e penitenza pubblica e la nuova confessione e penitenza privata. La *potestas clavium* è ammessa, ma la sua virtualità è limitata ai rapporti tra il fedele e la comunità, dinanzi alla quale il sacerdote non fa se non dichiarare legati o sciolti coloro, che tali sono dinanzi a Dio.

Qui Marsilio prevede una obiezione. Qualcuno infatti può dire: se la *potestas ligandi atque solvendi* null'altro è che la facoltà di dichiarare sciolti o legati in confronto alla Chiesa coloro, che tali sono in confronto a Dio, sembra che anche i non sacerdoti, specie coloro, che sono dotti nelle Scritture, possano tal condizione di fatto ben dichiarare. Il Padovano controbatte. Ogni atto delittuoso o *contra legem*, egli osserva, genera una duplice offesa. E qui ricorre ad un parallelo tra il diritto penale del tempo e il diritto canonico. Nel giudizio secolare, se taluno arreca un danno ad altra persona, è tenuto a duplice pena, ad una pena verso l'offeso, ad un'altra verso la comunità o il giudice: e se la parte lesa può rimettere la prima, non così la seconda, che resta, nonostante il mancare dell'altra. Lo stesso avviene nel giudizio spirituale: se il fratello offende il fratello, l'offeso può rimettere al primo il danno e la conseguente pena; ma l'altra pena, per cui il peccatore risponde dell'offesa arrecata alla divinità, egli non può rimetterla, perchè solo Dio lo può. Forse qui è adombrata la posizione dualistica dei teologi scolastici, tra *culpa* e *poena*; per cui, secondo Pietro Lombardo, Dio solo rimette il peccato purgando l'anima dalla sua trista macchia, mentre permette alla Chiesa e al prete per essa di rimettere la conseguente punizione. Ma ai fini della Chiesa, per poter rimettere la pena, per legare o sciogliere, occorre esser investito di quel carattere sacerdotale, che proviene da Dio attraverso il sacramento

dell'ordinazione: non basta esser dotti della legge divina, occorre ricevere da chi lo possiede il potere sacramentale.

Attraverso questo indirizzo Marsilio facilmente poteva sboccare in un'assoluta negazione della mediazione sacerdotale e del sacramento stesso, conformemente alla piega assunta da molte sette ereticali del tempo, ma egli non esita in proposito. La confessione non è prescritta dalla Scrittura come un *praeceptum*, bensì come un *consilium*, è quindi giovevole se non necessaria. Ma essa, pur non essendo un precetto divino, può essere stata prescritta da un concilio generale ed essere obbligatoria pei fedeli sotto pena di peccato mortale [1]).

Se vogliamo intendere la portata di queste dottrine, dobbiamo inquadrarle nel movimento sacramentale del secolo, non dimenticando che Marsilio insegnò teologia proprio in quell'università di Parigi, che fu il centro d'uno sviluppo teologico importantissimo, e proprio nel tempo in cui la Chiesa sistemava il corpo delle dottrine.

Quando Cristo annunciò le sue dottrine al mondo che attendeva, stabilì il principio che nei rapporti tra uomo e Dio il pentimento è necessario e sufficiente per ottenere la remissione dei peccati [2]). La Chiesa stessa, in un primo tempo, potè prescindere dal fissare norme certe in ordine al perdono; e assai più tardi, per il moltiplicarsi delle comunità dei credenti, sentì il bisogno di porre relazioni disciplinari più certe e determinare meglio non solo i rapporti tra l'uomo e Dio, ma anche quelli tra l'uomo e la comunità. Si stabilì quindi l'esclusione del peccatore dalla comunità, fino a che, dato soddisfacimento del pec-

1) *D. m.*, V, 1-21; ed. Brampton, p. 10 e sg.

2) Le brevi notizie sull'evoluzione del sacramento della penitenza sono tratte dal libro di H. C. Lea, *Storia della confessione auricolare e delle indulgenze*, trad. it. di P. Cremonini, Mendrisio, 1911.

cato con pubblica penitenza, non vi fosse riammesso come riconciliato, con particolar procedura [1]).

Allo sviluppo di una giurisdizione della Chiesa sopra i peccati influì il sistema penitenziale dello Stato, per cui non si distinse se non assai tardi il delitto dal peccato, e la pena inflitta al peccatore serbò a lungo carattere repressivo come la pena inflitta al criminale. Tant'è vero che la Chiesa, come lo Stato, non *curat de minimis*, ma solo delle colpe più gravi. Insomma l'una e l'altro operano su uno stesso piano, il foro esterno.

Un vero e proprio potere della Chiesa è lento a sorgere, ma gradualmente si impone soprattutto per opera delle falsificazioni canoniche del secolo IX, in cui, nel disgregarsi dello Stato carolingio, la Chiesa, che accentra ogni potere, ogni virtù, ogni saggezza, ha agio di plasmare la società a suo piacere e imporle una nuova dottrina. Ma la tendenza all' affermazione di una facoltà sacerdotale a concedere il perdono è irresistibile. E perciò a un certo punto tra i vari mezzi per ottenere il perdono, il cui computo classico si deve a Origene, troviamo le preghiere intercessorie e poi, dopo il secolo IX, con gli scolastici la *satisfactio pro peccatis* e la *communio corporis et sanguinis Domini*, elencate da Pietro Lombardo.

Una questione, che occorre accennare, è quella della *contritio*, che deve precedere l'assoluzione e trae origine dalla grazia ; la quale sola può mettere il peccatore in quello stato in cui il sacerdote può validamente assolvere. Dottrina siffattamente rigorosa, che occorre temperarla. E se già per l'Aquinate la grazia non precede, ma viene infusa dal pentimento, è più effetto che causa, si andò più oltre e si finì per teorizzare di una contrizione imperfetta, l'*attritio*, la quale divien *contritio* solo nella confessione per

[1]) L. Saltet, *La réordination : étude sur le sacrement de l'ordre*, Paris, 1907, p. 385 e sgg. ; H. C. Lea, *Storia*, vol. I, p. 67.

opera del sacramento. Tipica al riguardo la posizione dell'Aquinate: l'*attritio* non può divenire *contritio*, ma nella confessione il penitente può acquistare la grazia, e quindi ben disporsi all'esercizio della *potestas clavium* da parte del sacerdote, all'assoluzione.

Così la Chiesa si trova a poco a poco investita d'un alto potere, del potere di rimettere i peccati, che si rassoda sempre più nel campo teologico e dottrinale col rassodarsi della potenza sociale e politica del papato. Le false decretali lo ribadiscono e lo rafforzano. Mentre prima il sacerdote riconciliava alla Chiesa intesa come comunità, ora riconcilia a Dio; e una decretale pseudo-isidoriana lo dice chiaramente, e lo dicono chiaramente altre falsificazioni canoniche. Lo sviluppo è lento e tardo, tanto che lo stesso Graziano nel *Decretum* è esitante. La dottrina della *potestas clavium* si svolge principalmente a Parigi, la cui università, come nota il Lea [1]), crea la vera dottrina teologica moderna, mentre Roma era tutta occupata a dare alla cattolicità il gran *corpus* del diritto canonico. È l'epoca dei grandi teologi, che crearono la più grande teologia, dei grandi giuristi, tra cui molti pontefici, che crearono quel diritto canonico, che può degnamente rivaleggiare col più vetusto diritto giustinianeo.

Ugo di San Vittore proclama che solo Dio può rimettere i peccati, e che il sacerdote non può direttamente partecipare di questo potere, poichè non è Dio. Ma le sue restrizioni al principio mostrano come la *potestas clavium* stia per trionfare. Dio però ha delegato il potere di assolvere ai suoi sacerdoti, e questi lo ricevono e lo mantengono, a meno che non se ne servano ingiustamente. Ove se ne servano ingiustamente, colui che è assolto da loro, non è assolto da Dio. Quindi essi hanno un potere ma

1) H. C. Lea, *Storia*, vol. I, p. 168.

sub conditione, sotto condizione che agiscano conforme alla volontà di Dio.

Notevole la posizione di Pietro Lombardo, il quale afferma pur sempre che solo Dio può rimettere i peccati, ma che la Chiesa ha ricevuto da lui il potere di sciogliere e di legare. Ma tra l'opera di Dio e quella del sacerdote c'è differenza: Dio cancella definitivamente il peccato e purifica l'anima maculata, e quindi assolve dalla dannazione; il sacerdote denuncia se l'uomo è stato o no sciolto da Dio, e non più.

Altri poi pone un'ulteriore distinzione, ed è anzi Pietro Lombardo stesso che la ricorda: nel peccato occorre distinguere tra *culpa* e *poena*; Dio rimette la *culpa,* lavando la macchia del peccato; il sacerdote rimette la *poena,* che seguirebbe al peccato.

San Tommaso, se accetta sostanzialmente questa distinzione, crede che il sacerdote abbia potestà tanto sulla *poena* quanto sulla *culpa*; ma, come già Ugo di San Vittore, ritiene che la *potestas clavium* sia valida in quanto esercitata conformemente alla volontà di Dio.

Marsilio da Padova conosceva certo tutte queste teoriche, e di esse si serve nella sua lotta contro il sacerdotalismo, in un processo a ritroso di quello, che certo era dominante ai suoi tempi e che tendeva ad aumentare le facoltà del sacerdote nel campo sacramentale. Egli si fonda su Riccardo di San Vittore e su Pietro Lombardo, che cita espressamente, su Ugo di San Vittore che qui non cita, ma che altrove mostra di conoscere. Laddove questi, affermando che solo Dio ha la facoltà di rimettere i peccati, attraverso restrizioni assai forti, sfociano nel sacerdotalismo, ed aumentano la partecipazione e la mediazione sacramentale del sacerdote, il Padovano afferma il principio primo dei suddetti teologi, di Ugo e di Pietro nella sua rigidità senza limitazione. « Sufficit soli

Deo confiteri peccata ipsa, videlicet recognoscendo, et de ipsis poenitendo cum proposito talia ulterius non committendi » [1]). La reazione ad ogni forma di mediazione tra uomo e Dio è evidente. Qui davvero s' inizia il primo moto di riforma nella società trecentesca, che poi porterà a Wicleff, a Hus e quindi a Lutero. È che realmente questi riformatori conoscessero Marsilio, lo dimostra il fatto che Wicleff tra le proposizioni condannate ne ha una che sembra tolta di peso dal nostro scrittore [2]).

In quanto all'altra questione dello stato di grazia, per cui solo si può profittare dell'assoluzione di Dio, Marsilio è pur sempre contro l'indirizzo prevalente nel suo tempo. Occorre la vera *contritio,* la grazia infusa, attraverso la quale soltanto si può essere ben disposti a godere dell'assoluzione dei peccati : « sufficit sola contritio et vera poenitentia de commisso absque omni confessione facta vel fienda sacerdoti, ut immediate absolvatur per Deum » [3]).

È la teoria di Riccardo di San Vittore senza le sue restrizioni : l'uomo deve essere perfettamente contrito, la contrizione deve precedere completamente l'assoluzione, altrimenti non c'è salvezza. Tutte le teorie intermedie, per cui era sufficiente una contrizione imperfetta, che non esige la grazia infusa, che diviene *contritio* nel sacramento ; per cui il sacramento supplisce al difetto esistente in coloro, che si accostano alla confessione ; per cui nella stessa confessione il penitente acquista la grazia, sono da Marsilio respinte. È necessaria la sola *contritio* e la vera penitenza ; il resto non ha che una importanza secondaria.

La confessione al sacerdote è utile e giovevole, ma non indispensabile. Marsilio non l'esclude, e, quindi, non

1) *D. m.*, V, 20 ; ed. Brampton, p. 11.

2) « Si homo fuerit debite contritus, omnis confessio exterior est sibi superflua et inutilis ». Vedi *Damnatio errorum Johannis Wickleff*, 22 febbraio 1418, di Martino V, in Dalmazzo, *Mag. Bull.*, vol. IV, art. 7, p. 669.

3) *D. m.*, V, 13 ; ed. Brampton, p. 12 e sg.

cade nell'eresia, che pur di frequente aveva osteggiato la confessione sacerdotale privata. Il Padovano nella sua costruzione penitenziale non segue la dottrina dominante, ma certo non è neppure eterodosso, perchè i punti controversi non erano ancora stati fissati d'autorità e le opinioni dei dottori erano le più varie. Questo però è da tenersi fermo che, ove la dottrina cattolica sulle basi poste da Ugo da San Vittore e da Pietro Lombardo, attraverso deviazioni restrizioni sottintesi, portava infallibilmente ad un sacerdotalismo onnipossente, Marsilio, nel suo rigorismo, congiungendo l'animo umano direttamente a Dio, esigendo l'assoluta *contritio* per la remission de' peccati, apriva la via alla Riforma. Ma, ripeto, stando alla dottrina del suo tempo, il Padovano non era eterodosso, tanto che la condanna di papa Giovanni XXII riguarda solo le sue dottrine di politica ecclesiastica e non le dottrine teologiche, che pure nel *Defensor pacis* avevano già trovato precisa formulazione. E che Marsilio non sia eterodosso di fronte alla dottrina canonica, lo prova un'altra osservazione: ove quasi tutte le sette ereticali dopo il Mille, i Catari, i Patarini, i Valdesi, gli Arnaldisti proclamavano il valore relativo dei sacramenti, i quali, se amministrati da sacerdoti impuri, non sortiscono il loro sacro effetto, Marsilio non ha nessun accenno, che mostri l'accoglimento d' una sì anarchica teoria. Anzi, tutto ci induce a credere che egli inclini per l'opposta soluzione, di un valore obiettivo dei sacramenti, che nulla perdono del loro splendore per l' impurità del sacerdote, che li celebra, tanto più che nelle sue frequenti diatribe contro il clero corrotto non scende mai a negare ad esso il carattere indelebile e i santi poteri.

In ordine alla confessione Marsilio nega, nonostante l'autorità in contrario di Pietro Lombardo, al sacerdote

la facoltà di imporre penitenze a soddisfazione de' peccati. Egli osserva come le Scritture non accennino a questa facoltà del sacerdote, nè si possa mai determinare quanta e quale pena si debba assegnare al peccatore per i peccati commessi. La conclusione è una: il peccatore confessato e pentito veracemente è assolto dalla pena eterna, sebbene in terra non compia alcuna personale o reale opera a soddisfazione del suo peccato, « quamvis in hoc saeculo nullam realem aut personalem satisfactionem exhibeat pro peccatis » [1]). Espierà per un tempo maggiore o minore nella vita ultraterrena, ma non eternamente. Soddisfare in questa terra è un *consilium*, non un *praeceptum*.

Queste poche osservazioni di Marsilio ci riportano ad altre controversie teologiche, attraverso le quali gli scolastici venivano fissando la moderna dottrina cattolica. Occorre ricondurci alla predetta distinzione tra *poena* e *culpa* nel peccato, cui accennano tanto Pietro Lombardo quanto Ugo di San Vittore. Riccardo però è il primo che la elabori. Solo Dio può cancellare l'obbligazione derivante dal peccato, tuttavia qualche volta si vale del concorso dei suoi sacerdoti. Tosto che il peccatore si ravvede, l'eterna dannazione, sancita per il suo peccato, è sostituita da un castigo temporale, l'inferno dal purgatorio. Per essere poi pure esonerati dal purgatorio è necessario confessarsi al prete e adempiere la penitenza da lui imposta. L'opera del sacerdote integra quella di Dio ed è autorizzata dal potere acquisito nell'ordinazione di legare e di sciogliere. Teoria, la quale così bene scolpisce le funzioni del sacerdote nei suoi rapporti coi fedeli e con Dio che tutti i teologi successivi sostanzialmente o con modifiche la accolsero, da Alano da Lilla a Guglielmo da Parigi, a san Bonaventura.

1) *D. m.*, VI, 1; ed. Brampton, p. 17. Vedi N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 609 e sg.

Tuttavia la dottrina non si fermò qui. La *contritio*, essenziale alla liberazione dalla *culpa*, era un ostacolo troppo forte, per cui il sacerdote non poteva rimettere la *poena*, donde scaturiva che quella, che portava all'assoluzione, era infine la lotta privata e non la virtualità del sacramento. Da ciò le più miti teorie sull'*attritio*, le dottrine che davano all'assoluzione del sacerdote effetto di rimettere tanto la *culpa* quanto la *poena*.

Nulla di tutto ciò in Marsilio: solo l'intima e piena *contritio* salva l'anima, e questa deve precedere ogni assoluzione, senza alcuna subordinazione a limitate espiazioni terrene, insufficienti a colmare il dissidio tra uomo e Dio nel peccato. Marsilio ha la coscienza che la sua rigida dottrina è contraria all'indirizzo sacerdotalistico, affermato nella scuola da tanti dottori, e ciò non pertanto tien fermo. Pietro Lombardo la pensa diversamente? Non importa: alla sua autorità pur sempre si sfugge col silenzio delle Scritture sull'argomento.

Ma non basta. Il nostro Padovano si scaglia contro l'uso invalso a' suoi tempi in modo impressionante, di concedere indulgenze per pellegrinaggi e crociate. Alcuni, osserva, deducono dalla *potestas clavium* che i vescovi e il papa possono concedere ai peccatori per le pene future indulgenze di mesi, di anni, o addirittura plenarie come per i giubilei. Anche qui Marsilio, come sopra, ritiene abusiva siffatta autorità, che vescovi e pontefici avocano a sè, perchè non legittimata dai sacri testi, e, come fu necessario negare le penitenze satisfattorie, così pure occorre negare le indulgenze.

Già nel *Defensor pacis* abbiamo vista negata all'autorità ecclesiastica la potestà d'imporre digiuni o di interdire l'uso di qualche cibo ai fedeli, come pure di obbligare all'astensione dal lavoro gli operai manuali e di stabilire nuove feste. Ora il Padovano limita ulteriormente

la potestà ecclesiastica, e passa ad esaminare se le crociate e i pellegrinaggi siano meritori e valgano davvero come indulgenze.

Senz'altro crede illecito il condurre coattivamente gli infedeli alla religione di Cristo. Donde segue che le crociate non sono mai meritorie. Ma di contro egli osserva che, se una tale impresa si compie per costringere gli infedeli alla obbedienza del principe e del popolo romano, allora è pienamente giustificata e da un alto punto di vista civile meritoria, perchè ordinata alla pace e alla tranquillità del mondo. Tutta la mentalità di Marsilio si rivela qui: egli in sostanza nega la legittimità delle guerre di proselitismo, e di tutte le guerre religiose; ma afferma nello stesso tempo il diritto alla conquista. Quel diritto alla conquista, che nella sua natura essenzialmente pratica solo può assicurare la pace: tali guerre « de iure tenentur », sono giustificate dal fine.

In quanto ai pellegrinaggi, che i peccatori fanno nei luoghi degni di memore riverenza, in linea generale non nega che possano essere meritori, ma crede che molta maggior grazia ottenga presso Dio colui, che divida alle vedove, agli orfani, ai malati, o volga ad opere di pubblica difesa, il denaro, che altrimenti andrebbe consumato in viaggi lunghi per terre lontane. I vescovi e i sacerdoti, insomma, non hanno veruna potestà di dare e revocare indulgenze: Dio solo può conoscere l'intimo sentimento degli uomini, i cuori dei peccatori, e quindi valutare i sacrifici satisfattori, la quantità e la qualità dei meriti e dei demeriti [1]).

L'atteggiamento di Marsilio da Padova in ordine alle indulgenze è di mera reazione. Ove in ordine alle indul-

[1]) *D. m.*, VII, 1-4; ed. Brampton, p. 18 e sg. Vedi N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 610.

genze, osserva il Valois [1]), Guglielmo Durando e Durando di San Porciano esprimevano un semplice dubbio, qui forse c'è una vera negazione del principio. Nè la reazione e la negazione sono senza motivo. Delle indulgenze si era abusato, e come! Papa Vittore II fu il primo a promettere un'assoluzione plenaria a chi portava guerra agli infedeli e perciò si crociava. Lo stesso fece Urbano II nel concilio di Chiaramonte per una crociata da lui bandita [2]). Nacque così l'uso che si perpetuò per qualche secolo di concedere indulgenza plenaria a chi moveva guerra, sia pure per fini tutt'altro che edificanti, agli infedeli; uso che si estese in modo assai grave, e valse a giustificare ogni sorta di nefandezze. Infatti non ci si accontentò di dare questa assoluzione generale a chi lottava in Terra Santa contro arabi e turchi, ma la si concesse anche a chi in Ispagna battagliava coi Mori, o in Linguadoca e in Provenza cogli eretici, o altrimenti militava sotto le bandiere dell'Impero e dei regni cristiani in Oriente. Nè bastò: furono ritenuti meritevoli dell'assoluzione d'ogni ultraterrena punizione tutti coloro, che contribuivano con denaro alle imprese belliche.

Che di questi abusi il Padovano abbia avuto esperienza diretta è indubbio, poichè, proprio durante la spedizione di Ludovico su Roma, Giovanni XXII proclamò la lotta contro l'imperatore una vera crociata, e quindi concesse le indulgenze medesime, che si concedevano a coloro, che si armavano contro gli infedeli [3]). Nel secolo XIII, nota lo Chardon [4]), le cose andarono assai peggio: si concedeva l'indulgenza non solo ai crociati, ma anche a chi sem-

1) N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 610.
2) Per le notizie che seguono vedi soprattutto D. A. Chardon, *Storia dei sacramenti*, trad. it. di B. da Venezia, Brescia, 1758, vol. II, p. 277 e sgg.
3) F. Rocquain, op. cit., vol. II, p. 407.
4) D. C. Chardon, op. cit., vol. II, p. 280.

plicemente dava denari e mezzi per la costruzione di qualche chiesa o di altro edificio adibito al culto. Questa consuetudine fu certo un incentivo a splendide costruzioni; e così sorsero le luminose cattedrali trecentesche, che si librano ai cieli quali inni di gioia cantati nella più piena serenità; ma ne venne pure meno la severità della religione, che sempre più diventò lussuosa e facile, priva dell'antica umiltà. Per logica estensione beneficiarono spesso di indulgenze anche i costruttori di quelle opere pubbliche, che, pur non essendo legate al culto, l'autorità ecclesiastica favoriva: ponti, strade, ecc.

Indirizzo questo, che siamo venuti descrivendo, nel suo complesso dannoso al quale però non mancò una efficace reazione. Alcuni papi corsero ai freni e restrinsero l'indulgenza plenaria alle crociate e ai pellegrinaggi in Terra Santa. Innocenzo III stabilì che nel dedicare una chiesa non si potesse godere di più di un anno di indulgenza: così fu stabilito nel quarto Concilio Lateranense, che si mostrò severo ne' riguardi delle indulgenze. Nel campo dottrinale, oltre i due dottori citati dal Valois, ricordiamo Pietro Cantore, che nega affatto la legittimità delle assoluzioni generali, ammettendo tutt'al più quelle particolari.

Una reazione c'era dunque innegabilmente, ma l'andazzo delle indulgenze la vinse, e si continuò come prima. Marsilio pur esso si oppose, ma la sua voce fu soffocata da quella d'una moltitudine di fedeli invocanti pace per l'oltretomba in ogni modo, con dedicazioni di chiese ed offerte di denari, con pellegrinaggi e guerre sante. La Chiesa di Roma non si accorse del pericolo, e, forse per i maggiori bisogni della sua crescente organizzazione universale, concedeva e riceveva. Al di là dalle Alpi si profilava già l'ombra ghignante di Martin Lutero.

L'atteggiamento antisacerdotalistico, che abbiamo vi-

sto sinora in Marsilio, si manifesta ugualmente in un'altra questione, quella dei voti, che il Padovano affida più alla libera coscienza del fedele che non al giudizio autoritario del potere ecclesiastico. Occorre innanzi tutto definire il voto: « votum.... est promissio quaedam spontanea mente vel voce facta, de fiendo aliquo vel omittendo, sibi sufficienter cognito sive noto, propter finem aliquem obtinendum in praesenti saeculo vel venturo » [1]). La persona che emette il voto, deve essere in età di ragione e di giudizio. La causa del voto è l'ottenere un bene o evitare un male in circostanze, che possono essere controllate dall'uomo. In ogni caso il voto può essere semplice o condizionato: per esempio, condizionato all'approvazione d'altra persona.

Il voto per la sua natura di promessa, che, accettata da Dio, vincola colui che l'ha espressa, dev'essere sanzionato da una pena. È, come il mancare ad una obbligazione civile genera responsabilità verso l'altra parte, parimenti il voto mancato comporta una pena verso Dio. Comunque, se il voto è semplice, nè i vescovi, nè il papa possono dispensare dalla sua osservanza. Marsilio riprende il parallelo tra il voto e l'obbligazione civile e lo svolge in tutta la sua estensione. È uno dei pochi casi in cui il Padovano ci si dimostra giureconsulto oltre che politico e teologo. Prendiamo un contratto: il debitore può essere sciolto dal vincolo nascente dall'obbligazione solo da colui, verso il quale era licitamente obbligato, o dal giudice civile, che sta giurisdizionalmente sopra debitore e creditore. Il voto non è se non un'obbligazione assunta verso Dio: farò questo, se tu, o Signore, mi concederai quest'altro! Solo Dio, la controparte nella sacra obbligazione, può rimettere il dovuto, non altri, neppure il pontefice di Roma.

1) *D. m.*, VIII, 2; ed. Brampton, p. 20.

Secondo il Valois [1]), Marsilio forse a questo punto pensa a Clemente V, cui gli spirituali avevano negato il potere di dispensare dalla rigida esecuzione del voto di povertà.

Il voto deve essere interamente libero e spontaneo. Perciò nessuna persona può col suo voto obbligarne un'altra; specie se questa è ignara dell'altrui voto. Quindi i sacerdoti d'Occidente, che sono legati dal voto di non prender moglie o da altro comportamento non obbligatorio per legge divina, non vincolano i loro successori, i quali dovranno perciò rinnovare il voto di castità. Parimenti nessun religioso, monaco o mendicante, può essere astretto da un voto fatto dall'ordine, fuori dalla professione, a meno che esso non sia già incluso nella professione della regola; e qui, sempre secondo il Valois [2]), Marsilio si pone contro gli spirituali che volevano imporre a tutti i frati minori l'onere e la disciplina dell'assoluta povertà, che essi ritenevano conforme allo spirito e all'insegnamento di san Francesco.

Nonostante che Marsilio ritenga che neppure il pontefice possa dispensare dai voti, tuttavia osserva come vi siano dei casi, in cui il mancare alla sacra promessa non porta pena in cospetto di Dio. Essi hanno luogo tutte le volte, in cui, essendo il voto fatto per il raggiungimento di un bene morale o per evitare un peccato, lo si rompa per conseguire un bene maggiore o per evitare un peccato più grande. È il caso dell'eremita, che si sia votato a vivere in un bosco selvaggio, e sia stato dipoi eletto vescovo o papa, come avvenne di Celestino V; o di chi, votatosi senza esperienza, in giovanissima età, alla castità, sposa per non incorrere nel peccato di fornicazione. Ma in ogni caso Marsilio lascia alla retta coscienza del singolo, illuminata da Dio, un giudizio di tal natura: se cioè si

[1]) N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 611.
[2]) N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 611.

possa rompere il voto, per conseguire un bene od evitare un male maggiore [1]). Il fatto che l'autorità ecclesiastica frequentemente esoneri dall'osservanza dei voti, è prova che il non adempimento è spesso lecito, ma il rompere i voti, insiste il nostro autore, può compiersi senza il permesso delle autorità, giudice solo la propria retta coscienza. Anche qui Marsilio anticipa Martin Lutero!

Un argomento sul quale Marsilio da Padova si ferma alquanto è pur sempre quello della scomunica, che noi abbiamo già esaminato [2]). Ritornano i concetti del *Defensor pacis*: la scomunica non è solo un provvedimento disciplinare ecclesiastico, ma porta seco conseguenze civili; dunque l'autorità pubblica non può da essa prescindere e deve convalidarla; è la *communitas* o la sua *valentior pars* quella che definitivamente esclude dal consorzio civile chi sia incorso nella sanzione della scomunica. Tuttavia Marsilio svolge alcuni punti, che nel *Defensor pacis* non erano che accennati o sottintesi. Egli già dubitava in generale del valore morale e dell'efficacia religiosa di siffatto provvedimento: nel *Defensor minor* il suo atteggiamento critico è acuito, ed egli si dimostra più che mai ostile alla scomunica, che, inefficace ad alcun sincero ravvedimento, agisce sinistramente in una sfera, che dovrebbe rimanere sempre libera, la sfera della coscienza [3]).

Inoltre le sue osservazioni sono acute sotto altri versi, propriamente esegetici. Se nella Scrittura si può rinvenire qualche accenno alla scomunica, come facoltà data ai chierici di porre fuori dalla comunione religiosa il peccatore; non si può con essa giustificare la scomunica, come con-

1) *D. m.*, VIII, 1-5; ed. Brampton, p. 20 e sgg. Vedi N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 611.
2) Vedi p. 118 e sgg.
3) Vedi p. 119 e sgg.

danna, per cui il colpito è tagliato via dai beneficii sacramentali ed è posto senz'altro nelle braccia di Satana. Altro è porre il peccatore fuori dal contatto con gli altri fedeli, onde questi non vengano contaminati dal peccato; altro affidarlo alla sua sorte, allontanarlo da quella che con Pietro Lombardo si può chiamare comunione spirituale. La scomunica intesa in questo secondo senso è inammissibile, perchè non giustificata dalla Scrittura [1]). Una tale scomunica ripugna al nostro spirito di cristiani: essa, dice energicamente, non è opera di pastori per la costruzione delle anime, piuttosto per la distruzione: « hoc non esset opus pastorum in aedificationem animarum, sed potius in destructionem » [2]).

Più energicamente ancora Marsilio giudica gli interdetti, coi quali papi e vescovi colpivano le città ribelli. Le scritture sacre non li contemplano punto, perciò è da ritenersi che un vescovo commetta egli stesso peccato mortale, se priva dell'amministrazione spirituale, della messa, della predicazione evangelica, le sue pecorelle, che tanto hanno bisogno delle sante consolazioni [3]).

A proposito delle scomuniche l'atteggiamento di Marsilio è di netta opposizione. La scomunica, che nei primi tempi era stata in mano della Chiesa un'adeguata arma disciplinare, ora diviene un'arma politica, della quale si usa e s'abusa. Dopo il Mille, abbiamo già visto più volte, in tutta la società medievale c'è un risveglio di classi e di coscienze, pullulano e si svolgono numerosi i moti ereticali. La Chiesa corre ai ripari, e con essa lo Stato, seguendo l'uso e il diritto pubblico del tempo, per cui lo Stato è professionista, *fidelis*. Enrico III, Federico I, Enrico VI, Ot-

1) *D. m.*, X, 2; ed. Brampton, p. 27 e sg.
2) *D. m.*, X, 2; ed. Brampton, p. 28.
3) *D. m.*, X, 1-6; ed. Brampton, p. 26 e sgg. Vedi N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 611.

tone IV, tutti promanano leggi in ordine all'eresia, e alla scomunica danno pubblici effetti. La Chiesa, d'altra parte, inizia il suo lavoro di riorganizzazione con l' Inquisizione.

Ma la Chiesa non sempre si contentava della scomunica e della persecuzione individuale; spesso, per ragioni di politica ecclesiastica più che di teologia, ricorreva ad un'arma più potente, l' interdetto, che colpiva una città, una regione, uno Stato, e lo poneva fuori dalla partecipazione spirituale, fuori dalla grazia di Dio. Le città spesso rimanevano sotto l' interdetto mesi od anni; e si ostinavano in una lotta pazza, resa più difficile da interne fazioni. Mancando, osserva il Volpe [1]), un centro intorno a cui coordinare le forze contro l'eresia, ne veniva che, dopo un interdetto durato assai a lungo, l'eresia trovava il terreno preparato per la sua attività. Spesso i cittadini, abituati a fare a meno del culto, cadevano in una indifferenza peggiore dell'eresia. Tutti mali, di cui la Chiesa non si rendeva conto, continuando a colpire, a colpire.

Ma l' interdetto più che un'arma religiosa era un'arma politica, anzi per eccellenza politica, e l'autorità pubblica delle città interdette non poteva rimaner passiva di fronte ad esso. Ed ecco teorie destinate a frustrare le sanzioni ecclesiastiche. Nessun vescovo, si disse, ha diritto d'impedire l'amministrazione dei sacramenti; quindi l'autorità civile può costringere legittimamente i chierici a confessare, ad impartire l'eucaristia, a celebrar la messa.

« In certe sette ereticali italiane del '300 », nota ancora il Volpe [2]), « si ammetteva fra l'altro il diritto del popolo di costringere il sacerdote a celebrare in tempo di interdetto e magari a uccidere i chierici renitenti. Nelle nostre città e campagne non si arrivava alla strage, ma bene al carcere e, più spesso ancora, per questo ed altri atti di

[1]) G. Volpe, *Movimenti ereticali*, p. 137 e sgg.
[2]) G. Volpe, *Movimenti ereticali*, p. 138.

ostilità clericale, al bando civile, una specie di scomunica laica che oggi potremmo dire boycottaggio ».

Marsilio da Padova di tutto ciò aveva avuto esperienza. La sua città nativa spesso nelle sue lotte giurisdizionali aveva subito l' interdetto, e l' economia generale ne aveva risentiti tristi effetti, specie perchè con l' interdetto si faceva obbligo a studenti e dottori dello Studio di allontanarsi, per non subire pur essi gli effetti della scomunica [1]). A Parigi aveva certo udito delle non antiche pretese di Bonifacio e delle armi da lui usate contro Filippo. A Roma, nel 1328, essendo egli vicario ecclesiastico di Ludovico, l'interdetto pontificio scagliato dal cardinal legato Giovanni Orsini [2]), e letto in pubblico, nonostante la vigilanza degli imperiali, da Iacopo Colonna canonico lateranense [3]), aveva diviso il clero romano in due parti, una che continuava ad officiare, l'altra che vi si rifiutava.

Tutto ciò spiega a sufficienza le dottrine di Marsilio; e d'altra parte la sua politica come vicario ecclesiastico e consigliere del Bavaro è dilucidata dal modo, con cui i suoi tempi giudicavano l'abuso che il potere ecclesiastico faceva dell' interdetto. Così forse si può giustificare il caso dell' abate di San Trifone [4]) ed altri episodi di intolleranza, che certo non contribuirono poco alla ruina dell' impresa di Ludovico.

Marsilio in ciò è perfettamente nel suo tempo; e se egli reagisce, altri con lui reagivano. Molti altri « scrittori regalisti del principio del XIV secolo sollecitano dal re [di Francia] di mettere riparo all'abuso e tendono a considerar il beneplacito suo necessario perchè le censure

1) Su questa scomunica, diciamo pure, civile, vedi F. Laurent, *L'église et l'état*, vol. I, p. 48 e sgg.; F. Scaduto, op. cit., pp. 10 e sgg., 11 n. 1, 87.
2) F. Gregorovius, op. cit., vol. VI, p. 166.
3) F. Gregorovius, op. cit., vol. VI, p. 184.
4) Vedi p. 191 del presente lavoro.

ecclesiastiche, in quanto si risolvono in pene temporali ed hanno effetti civili, siano applicate » [1]). È questo un indirizzo perfettamente logico: lo Stato acquista coscienza di sè, e non può permettere che sanzioni essenzialmente disciplinari si convertano in armi di dominio politico.

Tutta la critica politica marsiliana, che sino a questo punto siamo venuti svolgendo, involge pur sempre la negazione di quella *plenitudo potestatis*, che, affermata da tutti i pontefici ed esagerata da Bonifacio VIII, Clemente V, Benedetto XII, era stata oggetto di tutte le diatribe del *Defensor pacis* [2]). Marsilio continua a negarla nel *Defensor minor*, ma agli argomenti addotti nel suo maggior trattato, ne aggiunge un altro, che giova accennare. Cristo ebbe duplice natura, una divina ed una umana; fu vero Dio e vero uomo. In quanto fu vero Dio, potè creare il mondo e tutte le cose visibili ed invisibili, risuscitare i morti, compiere miracoli, dare agli uomini divine leggi e secondo queste potrà giudicarli nel dì prefissato. E se Cristo fu vero Dio, come tale non potè avere successore. Ma Cristo fu anche uomo, nacque di donna, fu circonciso, patì corporalmente, e, come uomo e sacerdote, a lui ben poterono succedere gli apostoli, e quindi i sacerdoti e i vescovi.

Ma nella sua natura divina, insiste il nostro autore, Cristo non potè avere successori. Perciò la *plenitudo potestatis* è un assurdo, poichè essa implica pienezza di facoltà, divine ed umane, di cui nessuno mai può essere partecipe.

Un altro punto è questo. La Chiesa e i suoi teorici hanno sempre sostenuto come Pietro sia stato il primo degli apostoli e il primo vescovo di Roma, come ogni ve-

[1]) G. Volpe, *Movimenti ereticali*, p. 139.
[2]) Vedi p. 172 e sgg. del presente lavoro.

scovo di Roma bene continui l'originario primato di Pietro, e la chiesa di Roma il suo primato sulle altre chiese. Nè, dicono, c'è pericolo di errare. La Chiesa nella sua totalità è infallibile; essa ha sempre professata questa dottrina; dunque, questa è vera. Il ragionamento, secondo il nostro Padovano, non va. La Chiesa è infallibile in materia di fede, di morale, di rito, e non più: ora la questione del primato petrino non è questione di fede, di morale, di rito. Il punto è importantissimo, perchè non solo limita notevolmente il valore della tradizione dichiarata dalla Chiesa, e quindi prelude alla Riforma; ma limita la sfera dell'infallibilità della Chiesa e dei suoi organi, il pontefice e il concilio generale, alla pura materia di fede e morale, annunciando gli ulteriori sviluppi della stessa dottrina canonica. « Nos autem dicamus, quod ecclesia universalis fidelium Christianorum aliquid dicere potest de his, quae sunt secundum sacram scripturam de necessitate salutis aeternae credenda, quemadmodum sunt articuli fidei et reliqua secundum scripturam praecepta similia sive per necessitatem ad ipsa sequentia, aut potest universalis ecclesia dicere quaedam de his, quae pertinent ad ritum ecclesiasticum decenter servandum, quae convenientia sunt et expedientia in hoc saeculo ad pacificum convictum hominum et statum tranquillum, etiam disponentia ad futuri saeculi beatitudinem consequendam et poenam seu miseriam fugiendam » [1]). Ma il ritenere Pietro il primo degli apostoli, primo vescovo di Roma, per farne quindi discendere il primato della chiesa romana, non è materia di fede, cui occorra di necessità credere [2]). E, d'altra parte, una tradizione simile non avrebbe il più lieve fondamento dottrinale ne' sacri testi, che tacciono sempre d'ogni primato di Pietro e di Roma.

[1]) *D. m.*, XI, 3; ed. Brampton, p. 32.
[2]) *D. m.*, XI, 3; ed. Brampton, p. 33.

Il vero capo della Chiesa fu ed è Cristo, e solo Cristo. Nè Pietro, nè i suoi successori si poterono, e si possono arrogare questa qualità. Ciò, peraltro, non esclude che san Pietro possa avere avuto un primato tutto terreno sugli altri apostoli, fondato sul volontario consenso di questi e non su un mandato di Cristo. Nè con ciò si nega che la chiesa di Roma realmente ne' secoli abbia potuto assumere un primato di fatto sulle altre chiese, giustificato e legittimato dal bisogno storico d'unificare la vasta famiglia cristiana, e da una serie di concessioni, che procedono tutte dall' *humanus legislator*. La storia cioè c' insegna a considerare il primato di Roma come un primato umano e contingente, non divino ed eterno [1]).

Conformemente all' indirizzo costituzionalistico, già visto nel *Defensor pacis*, l'autorità, che Marsilio da Padova nega al pontefice, è da lui attribuita al Concilio generale dei fedeli. Ma, prima di venire a dire di esso, il Padovano affronta alcune questioni sul *legislator humanus*; al quale, come altrove si è detto, spetta la convocazione del concilio per risolvere le controversie religiose e disciplinari. Che è innanzi tutto questo *legislator humanus*, di cui tanto si è parlato prima ? Rispondiamo con le stesse parole di Marsilio : « Supremus legislator humanus praesertim a tempore Christi usque in praesens tempus, et ante fortassis per aliqua tempora, fuit et est et esse debet universitas hominum, qui coactivis legis praeceptis subesse debent, aut ipsorum valentior pars, in singulis regionibus atque provinciis » [2]). Ma, poichè questa potestà per opera della totalità delle provincie o della sua *valentior pars* fu trasferita nel popolo romano « propter excedentem virtutem ipsius », il popolo romano ebbe ed ha

[1]) *D. m.*, XI, 1-3 ; ed. BRAMPTON, p. 31 e sg. Vedi N. VALOIS, *Jean de Jandun*, p. 162 e sgg.
[2]) *D. m.*, XII, 1 ; ed. BRAMPTON, p. 35.

l'autorità di legiferare su tutto il mondo. Infine, se è vero che il popolo romano trasferì questa autorità legislativa nel suo principe, bisogna pur dire che essa attualmente di fatto spetta al principe dei Romani. Ed essa, aggiunge, durerà nel popolo romano e nel suo principe, fino a che l'universalità delle provincie dal popolo romano, il popolo romano dal principe non revocheranno la loro delega.

E dobbiamo intendere debitamente fatta questa revoca, quando l'universalità delle provincie o dei suoi deputati (*syndici*) o il popolo romano, debitamente adunati, abbiano preso tale provvedimento di revoca.

Così, per un processo storico ininterrotto, il potere popolare s'è accentrato in una sola persona, che dalla designazione concorde dei popoli trae ogni autorità, e questa giustifica. Così testimoniano le storie e le Scritture, dichiarando doverosa la sottomissione al potere pubblico. L'autorità del popolo romano non fu acquisita con la tirannia, bensì voluta da Dio; essa perciò è giusta e santa. Gli argomenti che qui Marsilio adduce hanno un certo parallelismo con quelli danteschi della *Monarchia*! Si può davvero negare che il dottore di Padova abbia, pur senza citarlo, presente il nostro massimo poeta? Io direi di no.

A proposito di questa interpretazione della tanto discussa *lex de imperio* il Valois [1]) ritiene che «la teoria democratica di Marsilio da Padova sbocca alla proclamazione dell'onnipotenza imperiale». Ma, se guardiamo le cose un po' più a fondo, ci accorgeremo facilmente che i suddetti ragionamenti marsiliani non solo non menomano il principio democratico puro, che è uno dei concetti fondamentali del Padovano, ma non ledono neppure il concetto

1) N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 614. La tesi del Valois sembra accolta pure da G. Salvemini, op. cit., p. 37. «Il popolo elettore — scrive in fatti l'egregio storico — è l'interprete del volere divino, e trasferisce nell'Imperatore da lui eletto il diritto divino e la illimitata sovranità».

dello Stato particolare moderno *superiorem non habens*, che il *Defensor pacis* aveva affermato sulle ruine del teocratico Impero.

L'interpretazione della *lex de imperio* era stata una delle questioni più vive dei glossatori. Di fronte a coloro che affermavano importare una definitiva *alienatio* dell'originaria sovranità popolare, v'erano pure coloro, che ritenevano la *lex regia* una mera *concessio*, tutta temporanea e perfettamente revocabile, per cui quello stesso popolo che s'era spogliato dei suoi diritti poteva riacquistarli, quando lo riteneva opportuno. Ora Marsilio non parla di *alienatio*, bensì di *concessio*, tanto che sulla possibilità d'una revoca è esplicito nell'ammetterla.

In quanto al concetto di Stato nazionale, esso non viene a mancare nella solenne affermazione del diritto imperiale. Neppure nel *Defensor pacis*, l'Impero come tale era negato, solo era diminuito al rango di Stato tra gli Stati. Stato maggiore d'importanza degli altri, ma pur sempre Stato come tutti gli altri. Vi sono funzioni internazionali, come quella di presiedere i concilii, arbitrare le contese tra gli Stati minori, prestare il braccio secolare all'autorità ecclesiastica, deporre i papi, sorvegliarne la elezione, decidere in sede d'appello i provvedimenti disciplinari della Chiesa, concedere permessi d'insegnamento e di professioni, che presuppongono un imperatore. Ora Marsilio viene a parlare d'una autorità legislativa imperiale proprio a proposito del Concilio generale, la cui convocazione pur nel *Defensor pacis* affida all'imperatore. Del resto il diritto romano, divenuto attraverso l'elaborazione dottrinale diritto comune, stava lì nella società medievale ed aveva un valore generale fuori dai confini dello stesso Impero. Occorreva teorizzare sulla sua genesi formale, e la teoria di Marsilio ha perciò un valore meramente giustificativo. Sono residui di medievalismo, che non si

possono facilmente superare nel secolo XIV, ma che d'altra parte non valgono a distruggere le faticose conquiste del pensiero marsiliano, che di certo attinge lo Stato moderno attraverso una faticosa esperienza politica.

Per quel che riguarda il Concilio generale Marsilio da Padova rinvia al *Defensor pacis*. Solo nota come nel suo secolo nessun concilio meriti il nome di generale, a meno che non aduni in sè anche i rappresentanti delle chiese greco-scismatiche. I veri concilii, quelli di Nicea, di Efeso, di Costantinopoli, di Calcedonia, convocati da Costantino e dai suoi successori, furono davvero generali, perchè in essi furono presenti anche prelati greci. La Chiesa di Cristo prima fu in Oriente, poi in Occidente. I greci, infine, credono nello Spirito Santo, e la loro divergenza dai latini è più nelle parole che nella sostanza. Perciò non li si può considerare scismatici, nonostante che il papa tali li proclami. A tale stato di cose deve porre fine l'imperatore, il quale convocherà un Concilio generale di greci e di latini e ridarà l'unità desiata alla Chiesa di Cristo [1]).

L'ultima parte del *Defensor minor* nel suo nucleo maggiore forma quel *Tractatus de iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus*, che è ben noto agli studiosi marsiliani fin dal secolo XVI, e che Marsilio da Padova compose, come abbiamo detto, in occasione del divorzio di Giovanni Enrico di Moravia e di Margherita del Tirolo. Si dubitò molto della autenticità del *Tractatus*, ma ora che lo si trova inserito nel *Defensor minor* ogni ragione di dubbio vien meno. Di esso prima non si conoscevano che testi a stampa, oggi abbiamo il manoscritto

[1]) *D. m.*, XII, 1-5; ed. Brampton, p. 35 e sgg. Vedi N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 613 e sgg.

Brema *b.* 35 e il bodleiano, che assicurano della sua autenticità. I motivi poi sono pur sempre marsiliani, e non v'è timore di errare.

Al testo nell'edizione del Goldast precedono, come sappiamo, due atti imperiali, uno di divorzio, l'altro di dispensa dall' impedimento matrimoniale di consanguineità. Quest' ultimo è formato con passi del *Defensor minor*. L'opinione degli scrittori ritiene che questi atti, molto più probabilmente progetti di atti, siano opera di Marsilio; e siano stati presentati insieme con il *Tractatus,* estratto dal *Defensor minor,* all' imperatore; ma che poi questi, temendo la soverchia audacia delle idee in essi espresse e che certo cozzavano con il diritto pubblico del tempo, abbia preferito seguire diversa procedura [1]).

I punti, che Marsilio particolarmente esamina, sono due: primo, a chi spetti pronunciarsi in materia di divorzio; secondo, se sia possibile una dispensa dall'impedimento di consanguineità e chi possa concederla.

In ordine al primo punto, dato che uno solo o ambedue i coniugi domandino l'annullamento del matrimonio, gli ecclesiastici giudicheranno in linea astratta, teoricamente, sulle cause dello scioglimento, se, per esempio, l'impotenza di una delle parti sia motivo sufficiente per il divorzio. Ma tutto ciò che è giudizio di fatto e coattivo spetta al potere civile, e non solo, diremo, nel giudizio di cognizione, ma anche nell'esecuzione, di modo che, per esempio, il coniuge che abbia ottenuto una sentenza favorevole di divorzio non possa essere trattenuto a convivenza più dall'altro, e possa eventualmente ricorrere alla forza dello Stato per rendersi indipendente del tutto e trovare la pratica attuazione della sentenza di divorzio.

1) J. Sullivan, *Manuscripts,* p. 305; A. Huraut, op. cit., p. 21; N. Valois, *Jean de Jandun,* p. 617.

In ordine al secondo punto, Marsilio afferma che gli impedimenti matrimoniali di consanguineità non si trovano espressi nelle scritture sacre, le quali non proibiscono affatto i matrimoni tra fratelli e sorelle, tra cugini e cugine. E ciò risulta anche da insigni dottori, come sant'Agostino. Se un impedimento c'è, questo non può provenire che dalla legge umana, non dalla divina, dal *legislator humanus*, non da Dio. Quindi lo stesso *legislator humanus*, che lo ha posto, può toglierlo. Il pontefice sostiene che questa facoltà di dispensa solo a lui spetta, e non al principe, ma la sua tesi è assurda, poichè, se l'impedimento fosse realmente di diritto divino, e così lo credono i decretalisti, non solo il papa, ma neppure gli angeli del cielo potrebbero toglierlo via [1]).

1) *D. m.*, XIII-XVI ; ed. Brampton, p. 38 e sgg. Vedi N. Valois, *Jean de Jandun*, p. 615.

Capitolo VII.

CONCLUSIONE.

Ora che siamo giunti alla fine del nostro lavoro ed abbiamo studiato il pensiero politico di Marsilio, non solo in sè stesso, ma in rapporto a tutto lo sviluppo della scienza anteriore e alla vita giuridica e sociale del suo secolo, è lecito esprimere un giudizio sintetico sul grande Padovano.

Due sono i punti fermi dell'opera sua: in primo luogo, l'aver posto, anteveggendo tutto lo sviluppo della dottrina del Rinascimento, l'uomo a centro d'ogni sistema costituzionale, ed aver quindi rivendicata l'immanenza dello spirito umano nello Stato; in secondo luogo, l'aver intravista la lenta graduale formazione di nuove entità sociali, ed aver quindi per sempre abbandonato la vecchia posizione dell'Impero e della Chiesa, come *remedia peccati* preordinati dalla grazia divina e insopprimibili.

Il primo punto si concreta in una concezione immanentistica dello Stato, in cui si fondono insieme vecchi concetti aristotelici con un vivo senso della vita, per dar luogo a una teoria naturalistica ed organica, che, se non può portarci al concetto della personalità giuridica dello Stato, ne determina la sovranità dal basso e l'intima unità, eliminando ogni traccia di trascendenza. Tutta la filosofia medievale mira dal Mille in poi a giustificare

da un punto di vista umano lo Stato, e quindi a trovare in esso una origine e un fine propriamente umano. Il mirabile sforzo, attraverso san Tommaso e Dante, si conclude con Marsilio, che ha un elevato concetto dell' assoluto dello Stato, come espressione della nostra stessa umanità. Da questo punto di vista Marsilio, ancorchè diversissimo da Dante, è il suo vero continuatore [1]). Se nell'Alighieri accanto alla nuova idea dell' indipendenza dello Stato e della sua piena autarchia, nonchè della sua sana origine terrena, già in parte rivendicata da Tommaso, permane ancora la determinazione ad un fine da parte di Dio, che è ostacolo insuperabile a quell'esigenza di libertà che il Poeta pone nello Stato, in Marsilio l'iniziata rivendicazione è completa, e nello Stato si potenziano la nostra spiritualità e la nostra libertà.

Nelle posizioni della filosofia medievale la teoria di Marsilio è notevole. Egli, posto tra la filosofia aristotelica e la cristiana, cerca liberare il suo Stato dagli antichi limiti al suo nascimento e al suo sviluppo, e lo fa con una dottrina organica, che gli dà una vigile idea d'unitarietà e di complementarietà vitale tra parti aventi distinte funzioni, che al medio evo sfuggiva. Se l'antica dottrina unificava la società in Dio, Marsilio la unifica nella natura umana. E la sua natura infine è natura vivente in svolgimento, *natura naturans*. L'intellettualismo antico, contemplatore d'una natura estrinseca, è vinto in una nuova concezione, che prelude all'Umanesimo, in cui

1) Giustamente nota il Vossler, op. cit., vol. I, parte II, p. 440, come in Dante « l' idea aristotelica, che l' uomo è per sua natura animale socievole, viene .... per la prima volta seriamente ponderata. Egli non teme d'abbandonare la dottrina dell'origine peccaminosa dello Stato ed ammette che la dominazione politica sarebbe sorta fra gli uomini anche senza l' intervenzione del peccato ». È la prima grande revisione dei postulati del pensiero politico medievale, e il distacco da sant'Agostino per entrare nella modernità. Dante così spiega Marsilio.

Dio e uomo, Dio e natura sono termini complementari. Dio non crea una natura e uno Stato altro da sè, ma nella immanenza della natura e dello Stato è Dio. L'uomo che è nella natura e nello Stato così si pone centro dell'una e dell'altro.

Non dobbiamo però credere che Marsilio sia giunto ad una posizione più audace di quella di Bruno e di Spinoza. Questo mondo di Marsilio è tutto oggetto, natura, un che fuori da noi, che nasce, vive, vibra, si svolge, muore e si trasforma in nuove vite, ma infine non è nello spirito. L'uomo lo crea, ma lo crea in quanto anch'egli è legato alla legge organica della natura, e quindi con essa si eleva allo Stato, non in quanto può disimpegnarsene: in quanto è da essa condizionato, non in quanto la condiziona. Così la teorica di Marsilio è pur sempre una teorica organica ed intellettualistica, non una teorica spiritualistica. Ciò spiega tutti i pregi e i difetti di essa: la vigile comprensione dell'unità dello Stato e della sua sovranità, ma anche l'impossibilità di pervenire a fissare quella personalità dello Stato, che poi si traduce nell'affermazione della sua eticità. Ma l'intellettualismo aristotelico, il razionalismo scolastico e il germinante naturalismo umanistico non potevano permettere una rivoluzione che solo dopo Kant con l'idealismo si potrà realizzare, quando lo spirito si porrà centro della vita universa, e vedrà nella natura un *quid* da sè posto e determinato; onde lo Stato non sarà più fuori da noi, ma in noi, in *interiore homine*.

Abbandonato il trascendentalismo antico, scaturisce spontaneo il bisogno d'una revisione del concetto di Stato, e quindi vengono eliminati Impero e Chiesa, come enti divini, *remedia peccati,* insopprimibili ed eterni, in cui s'incentra ogni varietà politica, e al loro luogo è sostituita una infinita molteplicità d'organizzazioni umane, le più varie e diverse, ma tutte aventi le stesse esigenze d'auto-

nomia e d'interiore unitarietà [1]). La unità e la sovranità non sono più in Dio, ma nell'uomo, e quindi il teocratico Impero e l'universale Chiesa sono svuotati d'ogni ragione politica d'essere. I varî Stati di fronte a loro vengono ad acquisire, come formazioni naturali, un'importanza intrinseca.

Nè ci dobbiamo fermare al fatto che Marsilio concepisca lo Stato come Stato *fidelis* e identifichi l'*universitas civium* con l'*universitas fidelium*, che parli di *lex divina* e la contrapponga alla *lex humana*, che accenni alla *pax* come fine delle *civitates perfectae*; poichè si tratta, come il Gentile osserva per un altro grande politico, Dante, che pur sembra irretito ne' ragionamenti scolastici e ancor compenetrato di trascendentalismo agostiniano, di mere forme, in cui s'agita un contenuto che non è più l'antico. È come nella *Monarchia* « c'è il metodo, e c'è l'apparato tomistico; ma la dottrina non è più quella: dentro la vecchia veste c'è una persona nuova » [2]); così nel *Defensor pacis* è facile rinvenire elementi, forme e metodi aristotelici, scolastici, ockamiani; ma il nucleo vero è del tutto originale e importa una rivendica dell'umanità che prima non poteva affatto concepirsi [3]).

Sorge legittimo un parallelo tra Dante e Marsilio. Si è soliti contrapporre la *Monarchia* e il *Defensor pacis*, proclamando le dottrine del fiorentino opposte a quelle del Padovano. Si è soliti pur dire che, se Marsilio rappresenta l'avvenire, Dante rappresenta il passato; e ove il primo la rompe con il medio evo, il secondo vi è legato con ferrea catena. Non v'è nulla di più falso d'un parallelismo così

1) O. Gierke, *Genossenschaftsrecht*, vol. III, p. 545.
2) G. Gentile, *Frammenti di estetica e di letteratura*, Lanciano, R. Carabba ed., s. d., p. 233.
3) N. Vianello, op. cit., p. 85.

posto. « In realtà », nota opportunamente il Solmi [1]), « l'opera di Marsilio si lega per molti vincoli alla concezione politica medioevale e a quella di Dante, e la sua originalità deve essere altrimenti indicata e definita ».

Noi abbiamo visto quanto Marsilio sia stato uomo del suo tempo; abbiamo visto quanto in lui difetti il senso storico, come del resto in tutti gli scrittori del medio evo fino al Quattrocento; tuttavia ora dobbiamo pur notare che senza l'Alighieri Marsilio non sarebbe Marsilio, l'uomo dalle profetiche intuizioni politiche.

La ragione della falsa antitesi Dante-Marsilio sta nel fatto che Dante si è voluto sempre riguardare come un teorico astratto dalla vita [2]), e non come un uomo che solo in essa concretamente vive, tanto che cerca con uno sforzo supremo di armonizzarla in quell'istituto, che solo poteva unificare quell'immensa varietà sociale del Trecento, che, se per noi è rigoglio preludente a nuova fioritura, per il Poeta è turbamento, disquilibrio, anarchia.

« Quando nella scienza politica trionfavano le dottrine teocratiche, e la sola opposizione veniva dalla letteratura francese, che, avviando la nuova politica nazionale, rompeva o trascurava il principio unitario della società, presidio capitale della civiltà nascente, l'Alighieri, che di quel principio unitario sentiva invece tutta la forza, pur

1) A. Solmi, *Il pensiero politico di Dante*, p. 65.

2) Anche il Gentile, *Dante e Manzoni*, Firenze, 1923, p. 100, sembra aderire a questa tesi. « Dottrina politica? Politica, in quanto, in generale, filosofica: dottrina che investe tutta la sfera delle relazioni che legano l'uomo al mondo. Giacchè la politica di Dante, è chiaro, non è la spicciola politica, che riflette e crea gl'interessi transeunti di un popolo, e risolve, pertanto, problemi particolari e determinati. In mezzo ai problemi del tempo suo Dante passa come quel legno senza vela e senza governo, a cui egli si paragonò dolorosamente; passa sognando, assorto non nella sua visione, ma nell'idea che egli in quella visione vuol rappresentare ed effondere ». E questo infine è il giudizio dello Armstrong, op. cit., p. 2 e sgg.

restando nei confini della religione rivelata, aveva osato restituire allo Stato tutta intera la sua dignità, dichiarandolo capace di procurare coi suoi mezzi la felicità terrena, e aveva così strappato ai pontefici l'autorità di dirigere la vita sociale, rimettendola nelle mani dell'imperatore. La sua concezione è senza dubbio legata al medio evo; ma essa ha compiuto lo sforzo di restituire una perfetta autonomia all'Impero, e quindi allo Stato, e con questo ha aperto il varco al Rinascimento, che darà all'uomo tutto intero il dominio di sè » [1]). E non è poco. Dante, in sostanza, fonde la filosofia politica aristotelica con quella cristiana, e lo Stato greco, mera formazione naturale e però senza vera libertà, salda con lo Stato cristiano; e quindi attribuisce ad esso un valore morale, che è quanto dire un intimo autonomo valore religioso. Religioso ed umano nello stesso tempo. Poichè la filosofia di Dante « è una affermazione, oscura bensì, ma energica della divinità dell'uomo nella sua attività provvidenziale: una esaltazione della virtù propria della natura umana, operante nella consapevolezza della propria legge » [2]). Se

[1]) A. Solmi, *Il pensiero politico di Dante*, p. 65 e sg. Anche J. N. Figgis, op. cit., p. 28, criticando l'affermazione del Bryce, per cui la *Monarchia* « is not a prophecy but an epilogue », rileva come in Dante, se vi sono elementi del passato ancora irresoluti, vi siano pure certi germi dell'avvenire nel porre il temporale fuor dallo spirituale, nell'asserire il diritto dello Stato ad essere incontrollato dalla Chiesa, germi che si possono ben dire « a prophecy of the modern State ». Alle stesse conclusioni, partendo dalla critica del passo del Bryce, giunge E. Sharwood Smith, *Dante and world-empire*, nella citata raccolta del Hearnshaw, p. 135 e sg., il quale ben pone in rilievo la modernità dello sforzo del poeta d'unificare la discordia del suo tempo in un « some strong central controlling power which could keep human greed and ambition in check, and give to the world that peace which was so necessary.... »; nell'internazionale potere d'un imperatore giudice, che avrebbe dovuto esercitare quella funzione propria del nostro diritto interstatuale, le cui manifestazioni arbitrali crescono sempre più.

[2]) G. Gentile, *Dante e Manzoni*, p. 101. Sostanzialmente così G. Volpe, *Chiesa e Stato di città*, in *Movimenti religiosi*, p. 274 e sgg.

Agostino aveva nella *civitas terrena* visto il male, Dante vede accanto al male il bene, e l'uno è contenuto dall'altro, e dall'uno si svolge l'altro, quasi per divina legge che l'uomo fa sua per perfezionarsi e migliorarsi, realizzando la legge di Dio sulla terra, che è infine sua legge, legge dell'uomo. Ecco la rivendicazione dello Stato operata da Dante [1]).

E tutte queste conquiste, che Dante compie nella *Monarchia*, non muoiono, ma rivivono nel *Defensor pacis*, in cui il principio unitario nella vita dello Stato è rigidamente fissato, e si tende sempre ad una sistemazione della vita, sia pur diversa da quella che il fiorentino vagheggia [2]). Chè, se Dante vede l'esigenza unitaria nell'Impero, in cui tutti gli Stati s'incentrano quasi a cercar ragione d'ogni loro atto e risoluzione d'ogni loro controversia, Marsilio la vede nello Stato o meglio negli Stati in una *discordia concors*, in una coesistenza che è infine autoli-

1) Così K. Vossler, op. cit., vol. I, parte II, p. 374. « La tendenza agostiniana a negare, o per lo meno a screditare lo stato terreno come opera del demonio, non poteva, non esser compresa nè tanto meno legittimata da Dante, pioniere di un impero autonomo e laico. Perciò Dante ignora la definizione negativa della *civitas terrena*, mentre se ne appropria il contrapposto e la premessa logica, ossia la definizione positiva. Egli non intende lo Stato come un'organizzazione *del* peccato, bensì *contro* il peccato, non come assolutamente cattivo, ma come relativamente buono, come un *remedium contra infirmitatem peccati* ». Anche qui Dante ci spiega il trapasso dal medio evo all'età moderna, da sant'Agostino a Marsilio.

2) Non comprendiamo come il Picece (op. cit., parte II, p. 524) per riconoscere gli alti meriti scientifici di Dante debba ricorrere alla depressione di quelli, per altre ragioni non meno alti, di Marsilio per concludere con la seguente vuota affermazione: « Il libro *De Monarchia*.... *è* un'opera di genio, mentre il *Defensor pacis* contiene una esposizione scientifica e semplice di dottrine politiche senza elaborazione filosofica e senza criterio giuridico, senza estensione ai vari problemi che hanno formato l'anima della vita negli Stati moderni, e che pure furono intuiti da Dante ». Con simili sistemi si fanno delle sonore apologie, ma non si procede a quella revisione critica della storia della scienza politica, di cui l'Italia ha tanto bisogno e che è di là da venire! Lo stesso si dica per S. Scandurra, op. cit., p. 98.

mitazione. La realtà è la stessa: Dante compie l'ultimo sforzo per comporla in un'unità formale, che attinge Dio; Marsilio cerca di vincolarla in una nuova struttura che scende al basso, al popolo.

Forse a Marsilio fa difetto quella religiosità, che conferisce una sì alta eticità all'Impero di Dante, ma nel suo Stato certo s'appalesa una coscienza umana, che lo pervade tutto e ne determina la forma. « L'Alighieri era ricorso all'idea dell'uomo perfetto, che, presidiato dalla filosofia e dal diritto romano, doveva esercitare, direttamente o mediatamente, tutti i poteri direttivi superiori, ed era perciò rimasto, pur con la sua ardente convinzione, nei cieli dell'immaginazione. Marsilio vincola il potere politico alla volontà popolare, e lo umanizza così e lo integra, precedendo di secoli le dottrine di Nicolò Machiavelli, di Paolo Sarpi e di Tommaso Hobbes » [1]).

Tuttavia non credo che Marsilio, come vuole il Solmi, non attenti al sistema dell'ordinamento universale dell'Impero, che era il fondamento del diritto pubblico del medio evo, troppo imbevuto com'è di pubblicistica francese e di quelle esigenze varie, che formano la materia de' nuovi statutarî. Tutta l'analisi nostra precedente tende precisamente a dimostrare che in Marsilio non può esservi più quel concetto, che pur di sè ha riempito più secoli. Ma, ripeto, senza Dante Marsilio non sarebbe Marsilio, e solo attraverso il Poeta possiamo intendere il dottore di Padova.

È una volta posta in luce l'importanza dell'opera di Marsilio in rapporto a tutta l'evoluzione anteriore e posteriore delle discipline sociali, ci sia permesso di rilevare come per altri versi essa resti aderente ai suoi tempi e partecipi di molti dei difetti propri delle dottrine

[1]) A. Solmi, *Il pensiero politico di Dante*, p. 67.

medievali: bisogno soverchio di partizioni e di sottopartizioni, abuso di autorità estrinseche e formali, deficienza di una vera e propria documentazione storica.

Il Padovano, abbiam detto, apre la moderna politica, ma con ciò non vogliamo dire che la moderna politica nasca da lui, come Minerva dal cervello di Giove intera e folgorante. Tanto varrebbe dire che dal 1324 ad oggi non si sia fatto nessun progresso nella nostra disciplina! Perciò sono da deplorarsi coloro che nell'autore del *Defensor pacis* vogliono ritrovare il germe e la giustificazione genetica d'ogni teorica nuova; di teoriche, che solo nuove condizioni sociali e morali, storiche ed economiche, potevano presentare alla discussione degli uomini.

Così, per dare un esempio, invano si cercherà nel Padovano un accenno alla personalità giuridica dello Stato. Ed è naturale! Marsilio nella sua *communitas* non vede se non l'elemento organico e materiale, il popolo, e in esso incentra la sovranità, mentre noi più propriamente poniamo questa in quell'entità di natura etica, e come tale viva prima che nel mondo pratico nel mondo dello spirito, che denominiamo Stato.

Marsilio afferma sì l'esigenza unitaria di un'armonica vita sociale, che naturalmente tende ad una sintesi viva e sovrana; ma quest'esigenza resta in parte inappagata, poichè la sovranità è posta in un elemento materiale, che non può certo esaurire lo Stato, anzi serve a far perdere la via retta per pervenire ad una più alta integrazione.

E dello Stato si può dire che Marsilio vegga più le parti che l'insieme, tanto che formula un abbozzo di divisione de' poteri prima di Locke e di Montesquieu. Ma anche qui il Padovano, se si avvantaggia su Montesquieu, perchè non concepisce i poteri scissi in un astratto equilibrio, bensì in un rapporto di subordinazione, in cui il legislativo sovrasta sull'esecutivo, pure non si propone

l'obiezione fondamentale, cioè che il governo non può mai ridursi ad un mero compito esecutivo limitato in ogni sua manifestazione, nè l'osservazione che la legislazione non può confondersi con la sovranità, poichè questa la comprende come comprende ogni altro potere e funzione [1]). Ma una critica più profonda porta ad una critica ingiustificata dell' idea democratica, e non tocca qui a noi farla.

Del resto Marsilio non ha bisogno di giustificazioni, poichè in lui non si può pretendere di rinvenire quelle esigenze critiche del nostro moderno idealismo, che pone al vertice lo Stato etico, e da esso sovrano e illimitato deriva poteri funzioni garanzie.

E per rivelare intero il nostro pensiero non ci nascondiamo l'altro lato negativo della dottrina marsiliana : l'applicazione dei principî costituzionali alla teoria della Chiesa. Il Padovano non vede che quel che va per lo Stato non va per la Chiesa, e che questa, se vuol resistere agli urti disgregatori dei suoi avversari politici e teologici, sempre più numerosi dopo il Mille, deve necessariamente assicurarsi una compagine rigidamente unitaria e accentratrice. E che la Chiesa abbia avuto ragione di seguire piuttosto la via dell'involuzione assolutistica che quella dell'evoluzione costituzionale, lo dimostra senza tema di errore l'esperienza storica della Riforma, da cui la Chiesa uscì salda e compatta, mentre il protestantesimo uscì franto in cento gruppi antagonistici. Certo la Chiesa come organismo politico ebbe ragione, e Marsilio torto. Ciò lascia impregiudicato il problema teorico e teologico, che fu la ragione ideale della Riforma, di cui l'autore del *Defensor pacis* fu l'antesignano. Ma anche qui non deve esagerarsi, poichè lo stato della dottrina canonica non era allora così rigidamente fissato come oggi, e quel che a

[1]) A. Codacci-Pisanelli, op. cit., p. 117 e sg.

noi può sembrare eterodossia allora non era. Ciò dimostrano a sufficienza le cinque proposizioni marsiliane condannate da Giovanni XXII, tutte di politica ecclesiastica, nessuna di domma.

Ma anche a voler accrescere l'importanza del Padovano come predecessore di Lutero, la sua grandezza resta pur sempre politica, ed egli ci appare soprattutto, ripeto, come colui, che sull'alba del mondo moderno addita la via della nuova scienza della società.

BIBLIOGRAFIA.

In questa bibliografia teniamo conto solo di quelle opere che servono ad illuminare la biografia e l'opera di Marsilio da Padova, tralasciando quelle che ci furono utili per la comprensione dell'ambiente, in cui il grande scrittore si svolse e per le quali rimandiamo ai riferimenti in nota.

ALLEN J. W., *Marsilio of Padua and mediaeval secularism*, in *The social and political ideas of some great mediaeval thinkers* : a series of lectures edited by F. J. C. HEARNSHAW, London, s. d., p. 167 e sgg.

ALTMANN W., *Der Römerzug Ludwigs des Baiern*, Berlin, 1886.

ATGER F., *Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social*, Paris, 1906, p. 70 e sgg.

AUDISIO G., *Storia religiosa e civile dei papi*, Roma, 1867, vol. IV, p. 57 e sgg.

— *Diritto pubblico della Chiesa e delle genti cristiane*, Roma, 1863, vol. II, pp. 57, 77 e sgg., *passim*.

BALUZIO S., *Miscellaneorum libri*, Parisiis, 1678, t. I, p. 311 e sgg.

BARKER E., *Mediaeval political thought*, in *The social and political ideas*, by F. J. C. HEARNSHAW, London, s. d., p. 30 e sg.

BATTAGLIA F., *Marsilio da Padova e il « Defensor pacis »*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, a. IV (1924), p. 398 e sgg. (estratto : Roma, 1924).

— *Politici curialisti del tempo di Giovanni XXII*, in *Ricerche religiose*, a. III (1927), n. 3, p. 209 e sgg.

BAYLE P., *Dictionnaire historique et critique*, 5e éd., Amsterdam, 1734, vol. IV, p. 193.

BENOIST C., *Le Machiavélisme*, 1ère partie : *Avant Machiavel*, Paris, 1907, pp. 330 e sg., 335 e sg. (le pagine indicate fanno parte di un capitolo, che è stato pure pubblicato come articolo per sè stante, *L'État italien et la science politique avant Machiavel*, in *Revue des deux mondes*, t. XXXIX (1907), fasc. I, p. 164 e sgg.).

BEZOLD (v.) F., *Die Lehre von der Volkssouveränität während des Mittelalters*, in *Historische Zeitschrift* herausgegeben von SYBEL, a. XXXVI (1876), p. 316 e sgg.

BIRCK, *Marsiglio von Padua und Alvaro Pelayo über Papst und Kaiser, Kirche und Staat (Abgedruckt aus dem Jahresberichte der höheren Bürgerschule zu Mühlheim a. R.,* 1868).

BÖHMER J. F., *Regesten Ludwigs,* n. 2225 e *Additamentum secundum.*

BONET-MAURY G., *Les précurseurs de la réforme et de la liberté de conscience dans les pays latins du XII^e au XV^e siècle,* Paris, 1904, p. 96 e sgg.

BRAMPTON C. K., *Marsiglio of Padua, Life,* in *The English historical Review,* vol. XXXVII, n. 148, ottobre 1922, p. 501 e sgg.

BRYCE J., *Il sacro romano impero,* trad. it. di U. BALZANI, Milano, 1907, pp. 265 e sgg., 618 e sgg.

BUCHNER M., *Die Entstehung und Ausbildung der Kurfürstenfabel,* Freiburg i. B., 1912.

CAPPA-LEGORA A., *La politica di Dante e di Marsilio da Padova,* Roma-Torino, 1906.

CARTELLIERI O., *De Bavari apostasia. Ein zeitgenössisches Gedicht über Kaiser Ludwig den Bayern,* in *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde,* vol. XXV e sgg., p. 710 e sgg.

CAVE G., *Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria,* con *Appendix* di H. WHARTON, Genevae, 1705, p. 17 e sgg.

CHRISTOPHE A. B., *Histoire de la papauté pendant le XIV^e siècle,* Paris, 1853, vol. I, p. 352 e sgg.

CODACCI-PISANELLI A., *Scritti di diritto pubblico,* Città di Castello, 1900, p. 116 e sgg.

COKER, *Readings in political philosophy (Extracts from Dante, «De Monarchia»; Marsiglio, «Defensor pacis»),* New York, 1914.

CONTZEN H., *Geschichte der volkswirtschaftlichen Literatur im Mittelalter unter Berücksichtigung der mittelalterlichen Staatslehre,* 2ª ed., Berlin, 1872.

CREIGHTON M., *A history of the Papacy during the period of the reformation,* London, 1882, vol. I, *passim.*

CROSA E., *La sovranità popolare dal medioevo alla rivoluzione francese,* Torino, 1915, pp. 33, 36, 41, 48, 50, 55 e sg.

D'ACHERY L., *Spicilegium sive collectio veterum aliquot scriptorum,* ed. a cura di S. BALUZE e di E. MARTÈNE, Parisiis, 1723, t. III, p. 85 e sgg.

D'ANCONA A., *La poesia politica italiana ai tempi di Ludovico il Bavaro,* in *Varietà storiche e letterarie,* serie seconda, Milano, 1885, p. 75 e sg.

DAVIDSOHN R., *Geschichte von Florenz,* Berlin, 1912, vol. III, p. 791.

DE CASTELLOTTI G., *La dottrina dello Stato in Marsilio da Padova,* in *Saggi di etica e di diritto,* serie seconda, Ascoli Piceno, 1903, p. 1 e sg.

DE LAGARDE G., *Recherche sur l'ésprit politique de la Réforme,* Paris, 1926, pp. 52 e sgg., 317 e *passim.*

DENIFLE H. e CHATELAIN A., *Chartularium universitatis Parisiensis,* Parisiis, vol. II, pp. 158, 303.

Döllinger (v.) J., *Die Papstfabeln des Mittelalters*, Stuttgart, 1890, p. 106.

Dunning W. A., *A history of political theories ancient and mediæval*, New York, 1923, p. 235 e sgg.

Eicken (v.) H., *Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung*, Stuttgart, 1887, p. 788 e sgg.

Emerton E., *The «Defensor pacis» of Marsilio of Padua*, Cambridge, 1920.

Fabricius J. A., *Bibliotheca latina*, editio prima italica, a P. J. D. Mansi, Patavii, 1754, vol. V, p. 33 e sg.

Falk, *Marsilius of Padua*, in *Kyrkohistorisk Aarsskrift*, Stoccolma, a. XVIII (1917), p. 197 e sgg.

Figgis J. N., *The divine right of Kings*, seconda ed., Cambridge, 1914, pp. 55 e sgg., 62 e sg.

— *Studies of political thought from Gerson to Grotius (1414-1625)*, Cambridge, 1907.

Franck A., *Réformateurs et publicistes de l'Europe. Moyen âge, Renaissance*, Paris, 1864, p. 135 e sgg.

— in *Journal des savants*, a. 1883, p. 117 e sgg. (è una recensione ai volumi dello Scaduto e del Labanca di cui diremo in seguito).

Friedberg E., *De finium inter ecclesiam et civitatem regundorum judicio quid medii aevi doctores et leges statuerint*, Lipsiae, 1861, pp. 45, 52, 56 e sgg., 63 e sgg., 154 e sgg.

— *Die mittelalterlichen Lehren über das Verhältnis von Staat und Kirche*, in *Zeitschrift für Kirchenrecht*, a. VIII, p. 121 e sgg. (estr.: Leipzig, 1874).

Gebhart É., in *Revue historique*, t. XXV (1884), p. 166 e sgg. (è una recensione ai volumi dello Scaduto e del Labanca di cui diremo in seguito).

Gentile G., *La filosofia*, Milano, s. d., p. 150 e sgg., nella collezione *Storia dei generi letterari*.

Gierke O., *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Berlin, 1881, vol. III, *passim*.

— *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau, 1902, pp. 52 e sgg., 96 n., 215, 340 e *passim*.

Gieseler J. K., *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, Bonn, 1849, vol II, parte III, p. 35 e sgg.

Graevius J. G. e Burmann P., *Thesaurus antiquitatum et historiarum Italiae*, Lugduni Batavorum, t. VI, parte II, ep. n. XII, XIV.

Gregorovius F., *Storia della città di Roma nel medio evo*, trad. it. dell'avv. R. Manzato, Venezia, 1875, vol. VI, *passim*.

Guggenheim M., *Marsilius von Padua und die Staatslehre des Aristoteles*, in *Historische Vierteljahrschrift*, herausgegeben von G. Seeliger, a. VII (1904), p. 343 e sgg.

Gumplowicz L., *Geschichte der Staatstheorien*, Innsbruck, 1905, p. 119 e sgg.

H. R., in *Neues Archiv*, vol. XXIII (1898), p. 772 (è una recensione all'opera del THEOBALD di cui diremo in seguito).

HALLER J., *Papsttum und Kirchenreform. Vier Kapitel zur Geschichte des ausgehenden Mittelalters*, Berlin, 1903, vol. I, p. 74 e sgg.

HAUCK A., *Kirchengeschichte Deutschlands*, Leipzig, 1911, vol. V, parte I, p. 503 e sgg.

HERGENROTHER J., *Histoire de l'Église*, Paris, 1888, vol. IV, p. 432 e sgg.

HOHLER, *Studien aus dem Strafrecht*. Excursus VI: *Marsilius von Padua und die Religionsfreiheit*, Mannheim, 1897, p. 732 e sgg.

HOLLWECK J., *Der apostolische Stuhl und Rom*, Mainz, 1895, p. 24 e sg.

HURAUT A., *Marsile de Padoue : thèse*, Paris, 1892.

JANET P., *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, 3e éd., Paris, 1887, vol. I, p. 457 e sgg.

JELLINEK G., *Das Recht des modernen Staates*. I: *Allgemeine Staatslehre*, 2ª ed., Berlin, 1905, pp. 197, 428, 458, 586.

JOURDAN L., *Étude sur Marsile de Padoue* (thèse), Montauban, 1892.

JUNGMANN B., *Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam*, Ratisbona, 1886, vol. VI, p. 185 e sgg.

KELLER L., *Die Reformation und die älteren Reformparteien in ihrem Zusammenhange dargestellt*, Leipzig, 1885.

KÖHLER K., *Die Staatslehre der Vorreformatoren*, in *Jahrbücher für deutsche Theologie*, vol. XIX (1874), p. 356 e sgg.

LABANCA B., *Marsilio da Padova e Martino Lutero*, in *Nuova Antologia*, vol. XLI (1883), p. 210 e sgg.

— *Marsilio da Padova riformatore politico e religioso del secolo XIV*, Padova, 1882.

LAURENT F., *La papauté et l'empire*, nella *Histoire du droit des gens et des relations internationales*, Paris, 1865, vol. VI, p. 407 e sgg.

— *L'Église et l'État*, 1ère partie: *Le Moyen-âge*, Bruxelles, 1865, p. 426 e sgg.

LEA H. C., *Storia della confessione auricolare e delle indulgenze nella Chiesa latina*, trad. it. di P. CREMONINI, Mendrisio, 1911, vol. I, p. 194 e sgg.

— *Studien in church history*, Philadelphia, 1883, p. 179, n.

LECHLER G., *Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation*, Leipzig, 1873, vol. I, p. 107 e sgg.

LECHLER G. V., *Die Kirchenstaat und die Opposition gegen den päpstlichen Absolutismus in Anfang des 14 Jahrhunderts*, Leipzig, 1870.

LINDNER T., *Deutsche Geschichte unter den Habsburgern und Luxemburgern 1273 bis 1437*, Stuttgart, 1890, vol. I, pp. 351 e sgg., 379.

LÜTZOW C., *The life and times of Master John Huss*, London-New York, 1909, p. 5 e sgg.

MACKINNON J., *A history of modern liberty*, London-New York, 1906, p. 365 e sgg.; vol II, p. 21.

MARTÈNE E. e DURAND U., *Thesaurus novus anecdotorum*, Parisiis, pp. 636 e sgg., 704 e sgg.

MAURENBRECHER W., *Geschichte der Katholischen Reformation*, Nördlingen, 1880, vol. I, pp. 11, 22, 376.

MÉLANED S. M., *Der Staat im Wandel der Jahrhunderte*, Stuttgart, 1910, p. 156 e sgg.

MEYER H., *Lupold von Bebenburg*, Freiburg i. B., 1909, *passim*.

MEYER P. E., *Étude sur Marsile de Padoue (thèse)*, Strasbourg, 1870.

MIRBT C., *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, 3ª ediz., 1911, p. 164 e sgg.

MOLLAT G., *Le papes d'Avignon (1305-1378)*, 3e éd., Paris, 1920, *passim*.

MONTEMAYOR (DE) G., *Storia del diritto naturale*, Palermo, 1910-11, pp. 188, 198 e sgg., 216, 273 e sgg., 449, 472, 503 e sg., 516, 564, 771.

MOSCA G., *Elementi di scienza politica*, seconda ediz., Torino, 1923, p. 44.

MÜLLER K., *Der Kampf Ludwigs des Baiern mit der römischen Kurie*, Tübingen, 1879-80, vol. I, p. 161 e sgg., 368; vol. II, pp. 160 e sgg., 253.

— in *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1883, p. 901 e sgg. (è una recensione dei volumi del LABANCA e dello SCADUTO).

MUSSATO A., *Ludovicus Bavarus ad filium*, in MURATORI, *Rerum italicarum scriptores*, t. X, c. 773 e sgg.

NEANDER A., *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche*, Gotha, 1851-56, vol. IV, p. 34.

NIMIS A., *Marsilius' von Padua republikanische Staatslehre*, Heidelberger Diss., Mannheim, s. d. (1897).

NOORDEN (v.) C., *Kirche und Staat zur Zeit Ludwigs des Baiern*, in *Historische Vorträge* herausg. von W. MAURENBRECHER, Leipzig, 1884, p. 264 e sgg.

OTTO H., *Zur italienischen Politik Johannes XXII*, in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 1911, XIV, p. 165 e sgg.

— *Marsilius von Padua und der Defensor pacis*, in *Historisches Jahrbuch* herausgegeben von E. KÖNIG, a. 45 (1925), p. 189 e sgg.

PAPADOPOLO N. C., *Historia gymnasii patavini cum auctario de claris professoribus et alumnis eiusdem*, Venetiis, 1726, vol. II, p. 154 e sgg.

PASTOR L., *Storia dei papi dalla fine del medio evo*, trad. it. di A. MERCATI, Roma, 1910, vol. I, p. 74 e sgg.

PICECE L., *La filosofia politica di Dante nel « De Monarchia »*, Napoli, 1921, parte II, p. 518 e sgg.

PIOVANO G., *Il « Defensor pacis » di Marsilio Patavino*, in *La Scuola Cattolica*, a. L, serie V, vol. XXII, pp. 161 e sgg., 342 e sgg. (1° marzo 1922, 1° maggio 1922).

PISTO T., *Le dottrine del preteso secolo illuminato XVIII intorno la gerarchia e la disciplina ecclesiastica confrontate colle dottrine del tenebroso secolo XIV*, Faenza, 1790.

POLLOCK F., *Introduzione alla storia della scienza politica*, trad. da V. BEONIO BROCCHIERI, Torino, 1923, p. 61 e sgg.

POOLE R., *Illustrations of the history of mediæval thought in the departments of theology and ecclesiastical politics*, London, 1884.

PREGER W., *Der kirchenpolitische Kampf unter Ludwig dem Bayern und sein Einfluss auf die öffentliche Meinung in Deutschland*, München, 1877.

— *Die Verträge Ludwigs des Baiern mit Friedrich dem Schönen in den Jahren 1325 und 1326. Mit* J. H. REINKENS', *Auszügen aus Urkunden des vatikanischen Archivs 1325-1334*, München, 1883. *Abhandlungen der hist. Kl. der bayerisch. Akad. d. Wissensch.*, XVII, I, pp. 199, n. 287 ; 257, n. 431.

PREVITÉ-ORTON C. W., *Marsiglio of Padua, Doctrines*, in *The English historical Review*, XXXVIII, n. 149 (gennaio 1923), p. 1 e sgg.

RAVA L., *Celso Mancini filosofo politico del secolo XVI : saggio sulle dottrine politiche italiane*, Bologna, 1886, p. 50 e *passim*.

REHM H., *Geschichte der Staatsrechtswissenschaft*, Freiburg i. B. und Leipzig, 1896.

RENAN E., *Averroès et l'Averroïsme*, troisième éd., Paris, 1866, pp. 266, 339 e sg.

REUMONT (v.) A., *Geschichte der Stadt Rom*, Berlin, 1867, vol. II, p. 791 e sgg.

RIEZLER S., *Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Baiers*, Leipzig, 1874, pp. 30 e sgg., 193 e sgg.

— in *Historische Zeitschrift*, herausgegeben von H. SYBEL, a. XL (1878), p. 326 e sgg. (È una recensione dell'opera di W. PREGER, *Der kirchenpolitische Kampf unter Ludwig dem Baiern und sein Einfluss auf die öffentliche Meinung in Deutschland*, di cui sopra).

— *Marsilius von Padua*, in *Allgemeine deutsche Biographie*, vol. XX (1884), p. 441 e sgg.

— *Vatikanische Akten zur deutschen Geschichte in der Zeit Kaiser Ludwigs des Bayern*, Innsbruck, 1891, pp. 637, 640, 780.

RITTER M., in *Reuschs theolog. Literaturblatt*, 1874, n. 24 (è una recensione all'opera di S. RIEZLER, *Widersacher*, di cui sopra).

— in *Historische Zeitschrift*, vol. XLII (1879), p. 298 e sgg. (è una recensione dell'opera di K. MÜLLER, di cui sopra).

ROCQUAIN F., *La cour de Rome et l'ésprit de la réforme avant Luther*, Paris, 1895, vol. II, pp. 368 e sgg., 395 e sgg., 343 e sgg., 47 e sgg. e *passim*.

RUFFINI F., *La libertà religiosa*, Torino, Bocca, 1901.

— *Guerra e riforme costituzionali*, in *Annuario della R. Università di Torino*, 1920, p. 22.

RUFFINI AVONDO E., *Il « Defensor pacis » di Marsilio da Padova*, in *Rivista storica italiana*, a. 1924, p. 113 e sgg. (estr.: Messina, 1924).

SALVIOLI G., *Storia del diritto italiano*, ottava ed., Torino, *passim*.

SANDER F., *Marsilius von Padua*, in *Realenzyklopädie für protestantische Theologie*, terza ed., XII (1903), p. 368 e sgg.

SCADUTO F., *Stato e Chiesa negli scritti politici dalla fine della lotta per le investiture sino alla morte di Ludovico il Bavaro (1122-1347)*, Firenze, 1882, p. 112 e sgg.

SCANDURRA S., *Il « De Monarchia » di Dante Alighieri e i suoi tempi*, Acireale, 1921, pp. 55, 58 n., 78 e sg., 94, 97 e sgg. e *passim*.

SCARDEONE B., *De antiquitate urbis Patavii et claris civibus patavinis*, Basileae, 1560, p. 149 e sg.

SCHOCKEL, *Marsilius von Padua*, in *Strassburger Schulprogramm*, 1877.

SCHOENIAN, *Die Idee der Volkssouveränität im mittelalterlichen Rom*, Leipzig, 1919.

SCHOLZ R., *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII*, Stuttgart, 1903, p. 452 e sg.

— *Marsilius von Padua und die Idee der Demokratie*, in *Zeitschrift für Politik*, a. I (1907), fasc. I, p. 61 e sgg.

— *Unbekannte Kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, Rom, 1911, vol. I (*Analysen*, p. 1 e sgg.); vol. II (*Texten*, p. 3 e sgg.), in *Bibliothek des Kgl. Preussischen Historischen Institut in Rom*.

SCHWAB J. B., *Johannes Gerson*, Würzburg, 1859, p. 30 e sgg.

SCHWALM J., *Reise nach Italien im Herbst 1898*, in *Neues Archiv*, vol. XXV (1900), p. 749 e sgg.

SEIDENBERGER J. B., *Die Kirchenpolitische Literatur unter Ludwig dem Bayern und die Zunftkämpfe vornehmlich in Mainz*, in *Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst*, vol. VIII (1889), p. 92 e sgg.

SOLMI A., *Il pensiero politico di Dante*, Firenze, 1922, p. 64 e sgg., *passim*.

STAHL F. G., *Storia della filosofia del diritto*, tradotta da P. TORRE, Torino, 1853.

STIEGLITZ (v.) L., *Die Staatstheorie des Marsilius von Padua: ein Beitrag zur Kenntnis der Staatslehre*, Leipzig, 1914.

SULLIVAN J., *Marsiglio of Padua and William of Ockam*, in *The American historical Review*, vol. II (1896-97), pp. 409 e sgg., 593 e sgg.

— *The manuscripts and date of Marsiglio of Padua's « Defensor pacis »*, in *The English historical Review*, vol. XX (1905), n. 78, p. 293 e sgg.

THEOBALD H., *Beiträge zur Geschichte Ludwigs des Baiern*, in *Progr. Mannheim*, 1897.

THOMAS A., *Extraits des archives du Vatican pour servir à l'histoire littéraire du moyen-âge*, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire* (*École française de Rome*), a. II (1882), fasc. V, p. 447 e sgg.

TIRABOSCHI G., *Storia della letteratura italiana*, Roma, 1783, vol. V, p. 150 e sgg.

TOCCO F., *L'eresia nel medio evo*, Firenze, 1884, pp. 62, 69, 541.

TROELTSCH E., *Gesammelte Schriften*. I : *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, 1912, p. 414 e sgg.

VADALÀ-PAPALE G., *Le leggi nella dottrina di Dante Alighieri e di Marsilio da Padova*, in *Studi giuridici a F. Schupfer*, Torino, 1898, p. 41 e sgg.

VALOIS N., *Jean de Jandun et Marsile de Padoue auteurs du « Defensor pacis »*, in *Histoire littéraire de la France*, vol. XXXIII (1906), p. 528 e sgg. (estratto : Parigi, 1906).

V[ALOIS] N., *Marsilius of Padua*, in *The Encyclopædia Britannica*, undecima ediz., Cambridge, 1911, p. 775 e sgg.

VENTO S., *La filosofia politica di Dante nel « De Monarchia » studiata in sè stessa e in relazione alla pubblicistica medievale da San Tommaso a Marsilio da Padova*, Torino, 1921.

VIANELLO N., *Il trattato della « Monarchia » di Dante Alighieri*, Genova, 1921, p. 79 e sgg.

VILLANI G., *Historia*, in MURATORI, *Rerum italicarum scriptores*, t. XIII, p. 632.

VILLARI P., *Niccolò Machiavelli e i suoi tempi*, Milano, 1895, vol. II, p. 240 e sgg.

— *Marsilio da Padova e il « Defensor pacis »*, in *Nuova Antologia*, serie V, vol. CLXIV (1913), p. 369 e sgg. (ristampato in *Storia politica e istruzione*, Milano, 1914, p. 3 e sgg.).

VOLPE G., *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana*, Firenze, 1922, pp. 167, 274 e sgg.

WERNER H., *Kirchen- und sozialpolitische Publizistik im Mittelalter*, in *Deutsche Geschichtsblätter*, vol. VI (1905), p. 73 e sgg.

WURM H. J., *Marsilius von Padua*, in WETZER und WELTE, *Kirchenlexikon*, seconda ediz., vol. VIII (1893), p. 908 e sgg.

— *Das Todesjahr des Marsilius von Padua*, in *Historisches Jahrbuch*, vol. XIV (1893), p. 908 e sgg.

INDICE DEI NOMI.

A

Abano (d') Pietro, 38.
Achery (d') L., 181, 182.
Admont (d') Engelbert, 18, 54, 207.
Adriano papa, 35, 200.
Agostino (sant'), 7, 9, 10 ss., 14, 91, 114, 135, 146, 157, 158, 190, 250, 252, 257.
Alberti Jacopo, 186.
Aleria (di) Gerardo, 186.
Alessandro III papa, 173.
Alfonso II, 121.
Alighieri Dante, 1, 2, 3, 15, 18, 21, 31, 32, 54, 60, 61, 63, 64, 77, 89, 99, 102, 108, 114, 115, 133, 134, 135, 136, 150, 154 ss., 158, 172, 173, 175, 188, 198, 207, 246, 252, 254.
Allen J. W., 43, 63, 76, 77, 82, 88, 99, 102, 108, 110, 131, 160.
Althusius J., 4, 5.
Altmann W., 182, 183, 184, 186, 188, 194.
Ambrogio (sant'), 7, 114.
Ammonio, 198, 199, 207.
Ancona (d') A., 44, 191.
Angiò (d') Roberto, 133, 191.
Antonio (sant'), 27 s.
Ariosto Ludovico, 28.
Aristotele, 5, 14, 38, 44, 53, 56, 60, 61, 72, 76, 81, 87, 88, 91, 92, 99, 102, 128, 219.
Armstrong E., 154, 188, 255.
Aspelt (d') Pietro, 182.
Astolfo re, 199.
Atger F., 4, 43, 64, 68, 69, 70, 72, 95, 156.
Audisio G., 38, 138, 141, 160, 169, 184.
Austria (d') Federico, 48, 184, 191.

B

Bacone Ruggiero, 172, 217.
Baillet A., 40.
Baluzius S., 45, 49, 181.
Balzani U., 19.
Bardi (dei) Roberto, 181.
Barker E., 5.
Bayle P., 23, 32, 193.
Bebenburg (di) Lupold, 18, 69.
Bellarmino card., 73.
Benedetto XII papa, 194, 209 ss., 243.
Benoist C., 6.
Bertrando Pietro, 130.
Bezold F., 73, 82, 93, 167.
Birck, 211.
Boccaccio G., 173.
Bodin J., 96.

Boffito G., 122.
Böhmer J. F., 210, 214.
Bonaventura (san), 28, 232.
Bonet-Maury G., 22, 24, 40, 41, 108, 113, 193, 207.
Bonfante P., 68.
Bonifacio, arcivescovo di Reims, 199.
Bonifacio VIII, 18, 19, 27, 34, 40, 42, 47, 66, 67, 112, 129, 148, 150, 153, 161, 163, 166, 173, 176, 205, 242, 243.
Brampton C. K., 23, 24, 32, 34, 36, 37, 40, 50, 168, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 191, 192, 193, 195, 209, 212, 213, 214, 216, 217, 219.
Brandemburgo (del) Ludovico, 209 ss., 213, 217.
Brescia (da) Arnaldo, 97, 98, 189.
Brunner H., 153.
Bruno Giordano, 74, 253.
Bryce G., 19, 32, 48, 49, 97, 152, 186, 189, 190, 201, 205, 256.
Bulgaro giureconsulto, 97.
Burgundo Nicola, 190.
Burmann P., 24, 185.

C

Caetani Francesco, 39.
Calvino, 107, 159.
Canisius, 210.
Cantore Pietro, 236.
Caorsa (di) Giacomo, 187.
Cappa Legora A., 55, 64, 83, 99, 106, 123, 160.
Carlo IV re di Francia, 48.
Carlo Magno, 14, 35, 65, 148, 189, 190, 200 ss.
Carlyle A. J., 10, 68, 69, 161.
Carlyle R. W., 68, 69, 161.
Cartellieri A., 33.
Cartellieri O., 44.
Casale (da) Ubertino, 37, 132, 134, 136, 137, 184, 187.
Castellotti (de) G., 55, 66, 73, 83, 97, 99.
Castracani Castruccio, 185, 191.
Cavalli F., 2.
Cave G., 23, 32, 193.
Celestino V papa, 238.
Cesare Augusto, 68.
Cesena (di) Michele, 37, 134.
Chardon D. A., 235.
Chastellux (de) F. G., 9.
Chiaravalle (di) Bernardo, 114, 219.
Childerico re, 198, 199.
Christophe A. B., 41, 49, 157, 169, 193.
Cicerone, 56.
Cipolla C., 182.
Clemente V papa, 18, 34, 47, 112, 163, 166, 177, 204, 238, 243.
Clemente VI papa, 186, 193, 194, 195.
Codacci Pisanelli A., 83, 99, 260.
Colonna Egidio, 15, 18, 65, 67, 121, 122, 160, 190.
Colonna Jacopo, 242.
Colonna Landolfo, 35, 160, 196 ss.
Colonna Sciarra, 18, 186.
Comte A., 58.
Conti F., 91.
Cortese N., 1.
Corvara (di) Pietro, 187.
Costantino il Grande, 119, 146, 151 ss., 166, 167, 198, 248.
Costantino VI imp., 201.
Creighton A., 21, 82, 114, 139, 184.
Cremona (da) Enrico, 18.
Cremonini P., 226.

Crescenzio, 189.
Crisostomo Giovanni, 225.
Crivellucci A., 153.
Croce B., 1.
Cromwell, 73.
Crosa E., 15, 66, 68, 69, 71, 88, 103, 105, 199.
Cugneris (de) Pietro, 130, 162.
Cuoco V., 1 ss., 8 ss.
Cusa (da) Niccolò, 75, 104, 156.

D

Dalmazzo, 230.
Damiani Pier, 148.
Danimarca (di) Emerico, 37.
Denifle H., 37, 39, 180.
Desiderio re, 200.
Dubois P., 18, 42, 129, 148, 149, 150, 158, 172.
Duchesne L., 153.
Dunning W. A., 160.
Dupuy P., 41.
Durand U., 39, 48, 183.
Durando di Mende Guglielmo, 96, 122, 147, 160, 235.

E

Emerton E., 4, 42, 43, 44, 51, 53, 64, 73, 77, 82, 108, 109, 114, 115, 116, 123, 124, 131, 137, 142, 151, 156, 159, 167, 175, 204.
Enrico III, 241.
Enrico VI, 241.
Enrico VII, 24, 27, 30, 32, 47, 112, 171, 176, 197.
Epicuro, 72.
Esmain A., 103.
Este (d') Beatrice, 31.
Eusebio, 207.

F

Fabricius J. A., 37, 192.
Federico I Barbarossa, 97, 98, 121 189, 241.
Federico II imp., 69, 97, 121, 128, 147, 148, 171.
Ferrara (di) Riccobaldo, 207.
Ferrari G., 2.
Fiamma Galvano, 192.
Figgis J. N., 60, 68, 105, 170, 256.
Filippo il Bello, 18, 19, 38, 40, 47, 112, 128, 129, 153, 164, 176, 242.
Filippo VI di Valois, 130.
Firenze (da) Pietro, 181.
Floriacense Ugo, 153.
Foscolo U., 8, 18.
Francesco (san), 238.
Franck A., 8, 9, 18, 31, 33, 36, 51, 62, 65, 82, 99, 116, 129, 130, 134, 161, 173, 192, 194.
Freher Marquardt, 210.
Friedberg E., 43, 110, 121, 132, 137, 153, 156, 210.
Frisinga (di) Ottone, 97, 190.

G

Gebhart E., 55, 89, 204.
Gennari G., 28, 29, 42.
Gentile G., 73, 74, 82, 119, 254, 255, 256.
Ghini Andrea, 181.
Giacomo (san), 223.
Giannone Pietro, 3.
Gierke O., 4, 12, 13, 55, 56, 57, 62, 64, 65, 68, 72, 82, 85, 87, 91, 97, 104, 109, 113, 154, 160, 161, 165, 170, 171, 176, 188, 189, 254.
Gieseler J. K., 211.

Giovanni (san), 114.
Giovanni XXII papa, 34, 38, 39, 42, 45, 47 ss., 96, 112, 134, 164, 166, 176, 182 ss., 204, 231, 235, 261.
Girolamo (san), 207.
Giustiniano imp., 14, 68, 119, 121.
Gloria A., 24, 28, 29, 42.
Gneist R., 153.
Goldast M., 33, 50, 196, 210, 213, 214, 249.
Gomar J., 33.
Graevius J. G., 24, 185.
Graziano, 200, 228.
Gregorio VII papa, 160.
Gregorio IX papa, 120.
Gregorovius F., 47, 48, 49, 98, 115, 141, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 190, 191, 242.
Guggenheim M., 59, 60, 62, 64, 72, 82, 91, 93, 95, 96, 100, 101, 104, 114, 204.
Guicciardini F., 6.

H

Haller J., 113, 138, 153, 157.
Hearnshaw F. J. C., 6, 10, 43, 63, 76, 77, 88, 99, 102, 110, 131, 161, 256.
Hegel C., 91, 98, 188, 190.
Hegel G. F. G., 58.
Hergenrother J., 47, 121, 185, 193.
Hobbes T., 58, 258.
Höfler, 195.
Hohler, 116.
Hollweck J., 4.
Huillard Bréholles J. L. A., 69.
Huraut A., 23, 249.
Hus G., 3, 53, 107, 142, 230.

I

Iacini S., 136.
Innocenzo III papa, 120, 127, 173, 236.
Innocenzo IV papa, 173.
Irnerio, 135.
Isidoro, 207.

J

Jacopo giureconsulto, 97.
Jandun (di) Giovanni, 37 ss., 43 ss., 88, 180, 182 ss., 188, 194.
Janet P., 7, 15, 16, 19, 65, 66, 84, 121, 122, 134, 161.
Jemolo A. C., 65.
Jourdain C., 122.
Jungmann B., 43, 48, 49, 144, 169, 177, 194, 209.

K

Kant E., 253.

L

Labanca B., 22, 23, 24, 27, 28, 33, 36, 38, 43, 55, 63, 73, 82, 83, 108, 109, 111, 115, 116, 129, 150, 156, 161, 167, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 191, 192, 206.
Lagarde (de) G., 82.
Laurent F., 4, 73, 115, 123, 161, 242.
Lautenbach (di) Manegold, 68.
Lea H. C., 7, 91, 120, 121, 126, 127, 128, 151, 152, 153, 157, 172, 200, 201, 226, 227, 228.
Le Blanc L., 3.

Lechler G., 211.
Le Maire F., 32.
Leone III papa, 200.
Licentius Evangelus, 33.
Lilla (da) Alano, 232.
Locke J., 104, 120, 259.
Lombardo P., 115, 219, 225, 227, 229, 231, 232, 233, 240.
Luca (san), 139.
Lucca (da) Bartolomeo, 160.
Luchaire J., 89, 90, 91, 128.
Ludovico IV il Bavaro, 42, 45, 47 ss., 51, 96, 112, 164, 176, 182 ss., 209 ss., 214, 215, 216, 217, 235, 242.
Luigi IX (san) di Francia, 121, 128, 129.
Lutero Martino, 40, 53, 107, 108, 116, 230, 236, 239, 261.

M

Machiavelli N., 1, 2, 4, 5, 6, 58, 206, 258.
Mackinnon J., 68, 82, 86, 87, 89, 91, 92, 97, 120, 160, 161, 170, 206.
Maecianus Val., 35, 97.
Mainardini (de) Buonmatteo, 23, 24.
Mainardini (de) Giovanni, 24.
Mainardinis (de) famiglia, 23.
Manfredi, 171.
Mansi P. J. D., 37.
Manzato R., 47.
Maometto, 121, 198.
Martène E., 39, 48, 181, 183.
Martens, 153.
Martino giureconsulto, 97.
Martino V papa, 230.
Matteo (san), 114, 154, 223.
Maultasch Margherita, 209, 213, 214, 217, 248.
Menandrino M., 23.
Mercati A., 3.
Meyer P. E., 23, 25, 32, 35, 40, 43, 59, 63, 64, 77, 83, 95, 99, 106, 108, 110, 113, 115, 131, 137, 138, 139, 141, 143, 144, 156, 157, 160, 161, 162, 163, 164, 167, 188, 201, 210.
Mollat G., 47, 167, 187, 191, 209
Montefeltro (da) Federico, 171.
Montemayor (de) G., 62, 70, 71, 78, 99, 120.
Montesquieu (di) C., 104, 259.
Moravia (di) Giovanni Enrico, 208 ss., 213, 214, 217, 248.
Mosca G., 56.
Müller K., 50, 180, 182, 187, 210.
Münz E., 39.
Muratori L. A., 3, 29, 184, 186, 187, 192, 193.
Mussato A., 22, 184 ss., 187.

N

Nangis (di) Guglielmo, 44, 181, 182.
Neander A., 43.
Nero (del) Bernardo, 6.
Nicolini F., 1.
Nicolò V, 187.
Nimis A., 57, 71, 84, 93, 206.

O

Ockam G., 18, 37, 109, 129, 134, 161, 210, 217.
Origene, 227.
Orsini Giovanni card., 187, 242.
Otto H., 191.
Ottone I imp., 189.

Ottone IV imp., 241.
Ovidio (d') F., 133, 136.
Oxilia G. U., 122.

P

Pagano M., 2.
Paludano Pietro, 160.
Paolo (san), 56, 65, 139 ss., 151, 166, 169.
Papadopulo N. C., 23, 24, 37, 191, 192, 195.
Parigi (da) Giovanni, 18, 42, 67, 122, 148, 150, 153, 160.
Parigi (da) Guglielmo, 232.
Pastor (von) L., 3, 107, 123, 156, 182, 186.
Pelavicino, 171.
Pertz G. H., 97.
Petrarca F., 3, 18, 173, 218.
Pez G., 209.
Picece L., 84, 93, 98, 257.
Pierantoni A., 3.
Pietro (san), 114, 115, 138 ss., 151, 166, 169, 175, 244 ss.
Pietro II re, 121.
Piovano G., 40, 45, 63, 73, 83, 120, 160, 167, 181, 182, 183, 185, 186, 191, 192.
Pipino re, 198, 199.
Platone, 91.
Presle (de) R., 18.
Previté-Orton C. W., 4, 27, 28, 33, 42, 47, 50, 73, 84, 85, 88, 98, 103, 106, 111, 116, 119, 123, 134, 206.

Q

Quaestio de potestate papae, 42, 153.
Quaestio in utramque partem disputata, 42, 67, 129.

R

Rava L., 66, 83, 95, 96.
Raymundinis (de) famiglia, 23.
Renan E., 37, 38, 42, 129, 148, 154, 172.
Reumont (von) A., 182, 186.
Rienzo (di) Cola, 18, 187.
Rieti (da) Andrea, 181.
Riezler S., 22, 30, 31, 33, 34, 36, 38, 39, 43, 49, 54, 62, 63, 64, 74, 82, 95, 96, 104, 108, 111, 114, 116, 123, 125, 129, 131, 137, 142, 150, 151, 156, 181, 188, 191, 192, 194, 196, 197, 198, 199, 201, 204, 210, 211.
Ritter M., 50.
Rivière J., 40.
Roberto re di Napoli. *Vedi* Angiò (d') Roberto.
Rocquain F., 48, 119, 164, 169, 183, 186, 193, 209, 210, 235.
Rohrbacher F. R., 183.
Romano Egidio. *Vedi* Colonna Egidio.
Romano (da) Ezzelino, 26, 27, 32, 171.
Romano M., 1.
Rosellis (da) A., 156.
Rousseau G. G., 4, 5, 6, 71, 73, 96.
Ruffini F., 82, 116, 119, 121, 213.
Ruffini Avondo E., 28, 33, 42, 46, 50, 52, 57, 73, 85, 87, 89, 95, 104, 109, 116, 119, 152, 167, 168, 180, 181, 183, 186, 187, 188, 191, 194, 196, 203, 216, 217, 219.
Ruggiero normanno, 147.

S

Saltet L., 227.
Salvemini G., 71, 246.
Salvioli G., 57, 90, 147.
San Porciano (di) Durando, 66, 122, 160, 235.
San Vittore (di) Riccardo, 115, 219, 229, 232.
San Vittore (di) Ugo, 219, 228, 229, 230, 231, 232.
Sarpi Paolo, 258.
Savigny F. C., 32, 97.
Savonarola G., 53.
Scaduto F., 16, 42, 54, 55, 65, 66, 67, 73, 83, 96, 116, 121, 122, 123, 129, 131, 137, 148, 150, 156, 161, 167, 181, 193, 197, 206, 207, 211, 242.
Scala (della) Can Grande, 31.
Scandurra S., 154, 197, 203, 257.
Scardeone B., 50, 191, 192.
Scheffer Boichorst, 211.
Schelling F., 58.
Scholz R., 33, 42, 67, 77, 82, 95, 101, 129, 148, 154, 184.
Schwab J. B., 33, 83, 156.
Schwalm J., 194.
Seneca, 56.
Sharwood Smith E., 256.
Silvestro papa, 153 ss.
Siragusa G. B., 133.
Solmi A., 2, 18, 65, 66, 68, 69, 71, 77, 103, 111, 120, 127, 136, 137, 147, 148, 160, 188, 255, 256, 258.
Somnium viridarii, 132, 161.
Songe du Vergier. *Vedi Somnium viridarii*.
Spencer E., 58.
Spinoza B., 74, 253.
Stahl G. F., 75, 83, 98, 201.
Stefaneschi Giacomo, 39.
Stefano II papa, 200.
Stieglitz L., 59, 62, 64, 74, 75, 77, 82, 93, 98, 105.
Suarez, 73.
Sullivan J., 33, 37, 43, 50, 194, 212, 214, 215, 217, 249.

T

Taine I., 71.
Tarlati Guido, 185.
Theobald H., 214.
Thomas A., 39, 193, 197.
Thomasius C., 120.
Tiraboschi G., 3, 24, 25, 31, 36, 192.
Tocco F., 5, 32, 73, 132, 133, 134, 136, 188, 203, 211.
Tommaso (san), 13, 15 ss., 28, 54, 61, 64, 66, 73, 92, 96, 102, 103, 121, 160, 190, 227, 228, 229, 252.
Torre P., 75.
Traiano, 68.
Trionfo Agostino, 96, 160.
Troppau (di) Martino, 207.

U

Ugo giureconsulto, 97.
Ulpiano, 68, 70, 97.
Urbano II papa, 235.

V

Vadalà Papale G., 54, 71, 77, 83, 95, 99.
Valla Lorenzo, 142, 156.
Valois N., 24, 30, 31, 33, 34, 36,

38, 39, 40, 43, 44, 47, 49, 50, 73, 83, 88, 116, 117, 123, 131, 139, 167, 177, 179, 181, 182, 183, 187, 188, 191, 192, 194, 195, 196, 198, 212, 213, 215, 216, 217, 219, 220, 224, 232, 234, 235, 236, 238, 239, 240, 245, 246, 248, 249, 250.
Vecchio (del) G., 71, 78.
Velenus Ulricus, 141.
Venezia (da) B., 235.
Venezia (da) Francesco, 45.
Vento S., 52, 55, 136, 154.
Vianello N., 55, 99, 108, 115, 254.
Vico G. B., 1, 2, 5, 8, 9, 74.
Vienna (da) Nicola, 37, 180.
Villani G., 184, 186, 192, 193.
Villari P., 4, 33, 43, 50, 56, 71, 74, 76, 77, 82, 192.
Vinogradoff P., 82.
Visconti Galeazzo, 31.
Visconti Giovanna, 31.
Visconti Matteo, 31, 171.
Visconti Nino, 31.
Viterbo (da) Angelo, 188.
Viterbo (da) Egidio, 191.
Viterbo (da) Giacomo, 18, 160, 190.
Vittore II papa, 235.
Volpe G., 14, 65, 111, 120, 121, 126, 128, 134, 135, 147, 160, 170, 171, 172, 173, 241, 243, 256.
Vossler K., 136, 154, 252, 257.

W

Wadding, 192.
Wailly (de) N., 129, 148.
Wharton H., 23, 32, 193.
Wicleff G. J., 53, 107, 138, 142, 159, 169, 229.
Wolf C., 120.

Z

Zaccaria papa, 200.

INDICE.

Cap. I..... – Marsilio da Padova e il pensiero politico medievale . . . . . pag. 1

» II..... – La vita di Marsilio da Padova fino alla composizione del *Defensor pacis*. 22

» III .... – La teoria dello Stato nel *Defensor pacis* 51

» IV..... – La teoria della Chiesa nel *Defensor pacis* 107

» V..... – La vita di Marsilio da Padova dalla composizione del « *Defensor pacis* » alla morte 180

» VI..... – Le opere minori di Marsilio da Padova 196

» VII... – Conclusione 251

Bibliografia 263

Indice dei nomi 271

FINITO DI STAMPARE A FIRENZE
NELLA TIPOGRAFIA « ENRICO ARIANI »
IL XII GIUGNO MCMXXVIII

18598